علینا القاء الاصول وعلیکم التفریع

الحمد للہ کہ دریں ایام میمنت فرجام رسالہ مقبول

المسمیٰ بہ

مراٰت العقول

یعنی خلاصہ اردو ترجمہ

معالم الاصول

مترجمہ و مؤلفہ

جناب مستطاب جامع معقول و منقول حاوی فروع و اصول زین الحجاج والزائرین
حافظ و قاری مولوی فیاض حسین صاحب دام فیضہم صدر مدرس منصبیہ عربی کالج میرٹھ شہر

حسب فرمائش

عالیجناب فخر الحجاج والزائرین حاجی خواجہ شرف حسین صاحب

باہتمام منیجر کاظم بکڈپو دریبہ دہلی

قیمت فی جلد عمر

بار اول

سراج المبین فی تاریخ امیر المومنینؑ

وہ نایاب گوہر اور وہ بے بہا خزانہ جو کہ مومنین کی نظروں سے پوشیدہ تھا اور جسکو پڑھکر مومنین مسرور ہوتے ہیں وہ اب چھپکر تیار ہو گیا ہے۔ جس میں مولائے مومنین جناب یعسوب الدین امام المتقین امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے صحیح حالات درج ہیں یہ کتاب جناب خان بہادر سید اولاد حیدر صاحب فوق بلگرامی کی تصنیف کردہ ہے۔ جو کہ ولایتی سفید کاغذ پر چھپوائی گئی ہے جس کی لکھائی چھپائی دیدہ زیب ہے چونکہ اس کتاب کی قیمت اس سے قبل چار روپیہ تھی صرف اسی وجہ سے کہ مومنین بآسانی خرید سکیں اب اسکی قیمت صرف تین روپیہ کردیگئی ہے علاوہ محصولڈاک،، مومنین کو چاہیے کہ جلد از جلد درخواست خریداری بھیجیں ورنہ کتاب ختم ہوجانے پر مایوس ہونا پڑے گا۔

بحر المصائب

اس کتاب میں فضائل و مصائب جناب آئمہ معصومین صلواۃ اللہ علیہم اجمعین درج ہیں ہر ایک روایت نہایت سلیس و دلخراش سی لکھی گئی ہے مصنف مرحوم نے ہر ایک روایت وضاحت کے ساتھ دو، دو، اور تین تین طریقے سے لکھی ہے اور کوئی روایت ضعیف اسمیں درج نہیں ہے۔ ہر واقعہ مستندانہ طور سے لکھا گیا ہے یہ کتاب عرصہ سے مفقود تھی جو کہ صرف ایکمرتبہ طبع ہوئی تھی یہ کتاب تمام شیعیان و محبان اہلبیتؑ خاص ذاکرین کے واسطے چھپوائی گئی ہے اپنی شان میں بے مثل کتاب ہے اور صحیح روایتوں کا لاثانی ذخیرہ ہے جسکی قیمت صرف ڈیڑھ روپیہ رکھی گئی ہے علاوہ محصول ڈاک۔

علینا ان نلقی الاصول و علیکم بالفروع

الحمد للہ کہ دریں ایام میمنت فرجام رسالہ مقبول

المسمی ...

مرآت العقول

یعنی

خلاصہ اردو ترجمہ

معالم الاصول

مترجمہ

عالیجناب عالی القاب شمس الواعظین، علامہ، قاری حافظ حاجی خواجہ فیاض حسین

صاحب قبلہ کربلائی، کیرانوی، امام الجماعت، صدر مدرس منصبیہ عربی کالج برائے

طلبائے عام

حسب فرمایش

عالیجناب فخر الحجاج والزوار حاجی خواجہ شریف حسین صاحب کربلائی شہیدی

باہتمام مینیجر کاظم بک ڈپو رجسٹرڈ دہلی

جید برقی پریس دہلی میں طبع کرایا

تقریظ

جناب مستطاب راس الفقہاء المجتہدین الذی اضاء اللہ بہ الدین المبین اساس المتاخرین من العلماء المتکلمین المتالہین نجم الملۃ البیضاء شمس العلماء جناب مولانا و مقتدانا السید نجم الحسن صاحب قبلہ مجتہد العصر و الزمان لا زالت شموس ایام افاضاتہ ساطعہ و اقمار ساعات افاداتہ طالعۃ ؛

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد و آلہ الطاہرین

کتاب معالم الاصول کا اردو ترجمہ جو جناب تقدس مآب فاضل نبیل حاج الحرمین جناب حافظ مولوی فیاض حسین صاحب دام معالیہ مدرس اعلیٰ منصبیہ کالج میرٹھ نے تحریر فرمایا ہے میرے پاس پہونچا افسوس ہے کہ بسبب ضعف بصارت کے اسکا پورا مطالعہ ممکن نہ ہوا لیکن جو مقامات میں نے دیکھے ترجمہ کو بہت پسند کیا عبارت سلیس اور اکثر مطالب کا عنوان لطیف ہے بہر حال کتاب بہت مفید ہے خداوند عالم طلاب کو اس سے استفادہ کی توفیق کرامت فرمائے ۔ نجم الحسن عفی عنہ بقلمہ ۲۰ شوال المکرم ۱۳۴۹ھ

التماس و معذرت مترجم

حضرات ناظرین کی خدمت اقدس میں گذارش ہی کہ خفیف نے ترجمہ ہذا میں اس امر کا لحاظ رکھا ہے کہ جن جن مقامات میں صاحب معالم الاصول رحمہ اللہ نے چند دلائل یا جوابات ارقام فرمائے ہیں اُنہیں سے عمدہ اور چیدہ دلائل و جوابات انتخاب کرکے یہ ترجمہ

تحریر کیا ہے۔ البتہ اوائل بحث اوامر ونواہی میں تو قریب قریب جملہ دلائل وجوابات کو لکھا ہے تاکہ عموماً حضرات طلاب کو نفع تام حاصل ہو باقی دیگر مباحث میں صرف دو دو دلائل یا جوابات پر اکتفاء کی ہے پس بروقت مطالعہ یہ ضرور ملاحظہ فرمالیا جائے کہ کون کون دلائل وجوابات کا انتخاب عمل میں آیا ہے نیز جوابات وغیرہ میں تخیف نے اپنی گنتی کا لحاظ رکھا ہے اصل کتاب کی گنتی کا لحاظ نہیں رکھا ہے۔ نیز اکثر مقامات میں اشلہ بغرض توضیح مطلب اصل کتاب سے زاید بڑھائی گئی ہیں اگر ان میں کوئی نقص وکمی پائیں تو اصلاح فرماکر حقیر کو دعائے خیر سے یاد فرمائیں۔ نیز ترجمہ میں لفظی ترجمہ کا لحاظ نہیں کیا گیا ہی بلکہ مطلب کے ادا کرنے میں خلاصہ اور محاورہ کا خیال رکھا گیا ہے اس لیے کہ مباحث علمیہ کو حقیقتاً اردو زبان میں ادا کرنا نہایت ہی دشوار اور مشکل کام ہے تاہم حتی الامکان توضیح مطلب میں سعی بلیغ سے کام لیا ہے اور حق یہ ہے کہ یہ جو کچھ ہوا ہے۔ بعون ربانی وتوفیق یزدانی ہوا ہے ورنہ من آنم کہ من دانم۔

پس اگر کسی جگہ ترجمہ یا ادائے مطلب میں کمی پائیں اصلاح فرماکر تشکر وامتنان کا موقع عطا فرمائیں اور مقولہ مشہور ومعروف الانسان مرکب من الخطاء والنسیان کو مرعی رکھیں والعذر عند کرام الناس مقبول والسلام علی اخواننا المسلمین من الذین امنوا باللہ ورسولہ وآلہ وبما جاء بہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم

حررہ عبد المذنب الکئیب اقل الحجاج والزوار فیاض حسین عفی اللہ عن جرائمہ یوم لا ینفع فیہ مال ولا بنون الا من اتی اللہ بقلب سلیم صدر مدرس مدرسہ منصبیہ واقع شہر میرٹھ صفر المظفر ۱۳۴۹ ہجری روز اربعین مظلوم کربلا علیہ وآبائہ وابنائہ الاف التحیۃ والثناء

من یومنا ہذا الی یوم الجزاء

سوانح عمری صاحب معالم الاصول طاب ثراہ

آپکا اسم مبارک شیخ جمال الدین ابو منصور حسن ابن زین الدین ابن علی ابن احمد
شہید ثانی ہے جبل عامل جبعی کے باشندے تھے آپکی ولادت ۹۵۹ھ میں ماہ رمضان
کے آخر عشرہ میں ہوئی ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد سے حاصل کی اُسکے بعد اُنکے
والد ۹۷۱ھ میں اور بعضے کہتے ہیں کہ ۹۶۵ھ میں شہید ہو گئے۔ ابتدائی عمر تھی
اور آپکو تحصیل علم کا شوق اسقدر بڑھا ہوا تھا کہ والد کی وفات حسرت آیات سے
اگرچہ مایوسی تھی۔ لیکن بقول اسے ۔

بالائے سرش ز ہوشمندی میتافت ستارہ بلندی

آپنے اپنے تحصیل علم کے مقابلہ میں والد ماجد کے انتقال پر ملال سے بہت کم حصہ لیا اور سید محمد
ابن علی ابن ابوالحسن عاملی صاحب مدارک اپنے بھانجے کیساتھ مولا احمد اردبیلی اور مولانا
عبد اللہ یزدی اور سید علی ابن حسن وغیرہ کے پاس جو اُس زمانہ کے فاضل متبحر اور عالم
ماہر تھے۔ نہایت سرگرمی اور تیزروی کے ساتھ تحصیل علم میں مشغول رہے اور آغاز شباب
تک آپ تحصیل علم سے فراغت حاصل کر چکے۔ اور آپکی قابلیت کا شہرہ دور و نزدیک
پھیلنے لگا اور دور دور سے لوگ ملنے کے لیے اور مسائل کے حل کرنیکو آنیلگے۔
تھوڑے ہی عرصہ میں آپ اسقدر مشہور ہوئے کہ بادشاہ تک آپکو بلانے کے مشتاق ہوئے
اگرچہ آپکے والد ماجد کو بادشاہ زمانہ نے بوجہ تبحر علمی مذاہب اہلسنت و اثنا عشری
وغیرہ شہید کر دیا تھا اور آپ اسی وجہ سے خائف و ترساں تھے لیکن آپنے اپنا طرز عمل ایسا
رکھا جسکی وجہ سے بادشاہوں نے آپکو بلانا شروع کیا۔ چنانچہ اُس زمانہ کے بادشاہ کے
یہاں آپکو باریابی حاصل ہوئی اور آپ مہتمم تعلیم اور بادشاہ کے وزیر و اتالیق مقرر ہوئے
آپ بڑے عالم و فاضل و کامل و متبحر۔ عابد و زاہد۔ متقی و پرہیزگار جلیل القدر عظیم الشان

اپنے زمانہ کے لوگوں میں منتفرد تھے۔ خصوصاً علم فقہ۔ علم حدیث۔ علم رجال۔ علم اصول فقہ میں وحید دوران تھے۔ شاعری میں آپکو ید طولیٰ حاصل تھا۔ آپکا ایک دیوان ہے جو آپکے شاگرد رشید شیخ نجیب الدین علی ابن احمد ابن مکی العاملی نے جمع کیا ہے۔ لیکن اس زمانہ میں نایاب ہے۔ آپکے اخلاق حمیدہ و عادات پسندیدہ میں سب سے زیادہ ایثار ہے۔ یتیموں اور مسکینوں کے بہت خبر گیراں رہتے تھے۔ ایک حکایت آپکے ایثار کے متعلق مشہور ہے کہ ایکدن جب آپ بادشاہ کے دربار میں تناول طعام میں مصروف تھے ایک شخص نہایت خراب حالت میں آیا۔ اور آپ کی طرف گھور گھور کر دیکھنے لگا۔ آپنے فوراً اسکو اپنے پاس بلالیا اور اپنے ساتھ کھانا کھلایا۔ اور اُسکو شکم سیر کر کے اور فاضل کھانا اُسکے ہمراہ کر دیا تاکہ اہل خانہ کا بھی انتظام ہو جائے۔ اس کے علاوہ آپ نہایت رحم دل۔ اور کریم النفس تھے۔ آپ کے زمانہ میں بادشاہ نے سزا جسمانی صرف اُنکے کہنے کیوجہ سے چھوڑ دی اگر بادشاہ کسی پر جرمانہ کرتا تھا اُسکو خود ادا کرتے تھے۔

اُنھوں نے بہت سی کتابیں اور رسائل تصنیف کئے ہیں۔ جن میں افسوس ہے کہ اکثر ناتمام ہیں۔ از انجملہ کتاب منتقی الجمان فی الاحادیث الصحیح والحسان ہے۔ اس میں سے ایک حصہ کتاب العبادات تحریر فرمایا ہے جو ناتمام ہے۔

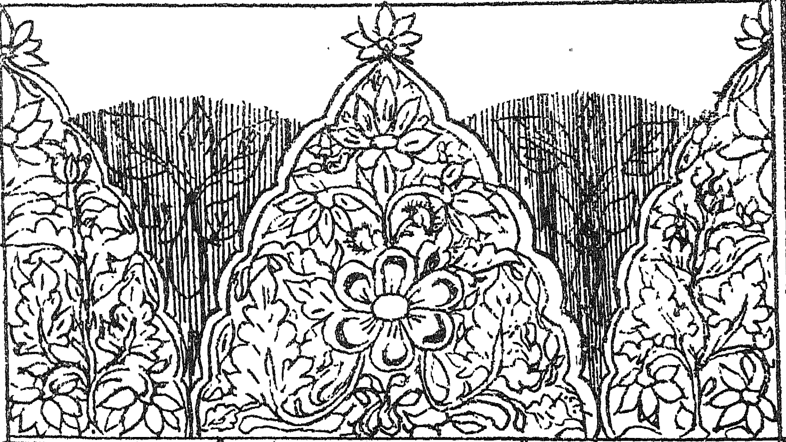
کتاب معالم الدین وملاذ المجتہدین ہے جسمیں صرف ایک مقدمہ اُصول میں اور کچھ حصہ کتاب طہارت میں لکھا جو ناتمام ہے۔ کتاب مناسک الحج ہے۔ رسالہ اثنا عشریہ صلوٰۃ میں تحریر فرمایا ہے۔ اور جواب مسائل دینیہ مختلفہ ہیں کہ جو سید محمد ابن حضر نے دریافت کئے تھے۔ اور نیز مختلف الشیعہ پر آپ نے ایک حاشیہ تحریر فرمایا ہے۔ نیز کتاب مشکوٰۃ قول السدید فی تحقیق معنی الاجتہاد والتقلید ہے اور کتاب الاجازات علم رجال میں ہے اور رسالہ تقلید میت کے منع ہونے میں تحریر فرمایا ہے۔ اور نیز یہ کتاب معالم الاصول ہے۔

فہرست مضامین کتاب ہذا

خاتمہ

تعادل وترجیح کا بیان

٭٭٭





الحمد لله المؤسس لمعالم الحق واليقين، الممهد لاصول الاسلام والدين
المبين، المتقدس بكمال ذاته وصفاته عن مشابهة الخلق اجمعين
والصلوٰة والسلام على رسوله محمد سلالة النبيين، وخلاصة المرسلين
الناسخ لشريعته المطهرة لشرائع الاولين، المبعوث على كافة للناس
بالارشاد والهداية والتلقين، من رب العلمين، وعلى آله الهداة المهديين
الكرام البررة الغر الميامين المرآة لعقول المسلمين والموحدين المجلاة لقلوب
المومنين الموقنين من يومنا هذا الى يوم الدين، **اما بعد**

یہ خلاصہ اردو ترجمہ ہے کتاب معالم الاصول کا مسمی بمرات العقول جسکو اضعف العباد
المفتقر بغفور ربہ یوم التناد حاجی الحرمین الشریفین زائر ابوعبد اللہ الحسینؑ حسین بن علی المدعو
بفیاض حسین بن مرحوم قاسم علی ایولی الانصاری کیرانوی غفر اللہ ذنوبہما وستر عیوبہما
حسب استدعاء اخلاء روحانی و احباء ایمانی طالبان مسلک علم و یقین و سالکان منہج دین
مبین تحریر کیا جبکہ کتاب مستطاب معالم الاصول درجہ عالم الہ آباد یونیورسٹی کے طلبار کو

پڑھانے کا اتفاق ہوا اور مطالب علمیہ و غوامض حکمیہ کے سمجھنے میں ان طلاب کو دقت و مشکلات کا سامنا ہوا تو وقتاً فوقتاً انہوں نے اصرار کیا اور بار بار اظہار کیا کہ اگر اس کتاب کی مطالب علمیہ مشکلہ کا اردو ترجمہ بطور خلاصہ ہو جائے تو نہ صرف طلاب منصبیہ کے لیے بلکہ عام طلباء مدارس کے لیے آسانی اور مطالب دقیقہ کے حل کرنے اور سمجھنے میں سہولت حاصل ہو جائے خصوصاً طلبائے امتحانی کو سخت مضامین کے یاد کرنے میں کافی مدد ملے بنا بر علیہ حقیر سراپا تقصیر نے حسبۃ للہ و قربۃ الی اللہ اس منزل سخت و دشوار میں قدم رکھا اور ترجمہ کے مراحل کو اردو زبان میں طے کرنا شروع کیا اور حتی الامکان مطالب علمیہ اصولیہ کو صاف اور سلیس اردو میں ادا کیا اور حسب ضرورت کتاب مستطاب قوانین الاصول و تہذیب الاصول وغیرہ کتب اصولیہ سے بھی مدد لیتا رہا بالآخر بامداد غیبی و تائید ربی تقریباً تین ماہ میں یہ ارجد و جدیہ خدمت ناچیز مرتب ہو کر ہدیہ ناظرین باتمکین ہوتی ہے کیا عجب ہے کہ یہ تحفہ جدید ایک ہدیہ مفید ثابت ہو اور اسکے مطالعہ سے شاد و مسرور ہوں خصوصاً وہ طلاب اطیاب جو اصولی اصطلاحات سے قطعاً بے خبر ہوتے ہیں اسکو بنظر اعزاز ملاحظہ فرمائیں تاہم حقیر نہایت خلوص سے اپنے عجز و قصور کا اعتراف کرتا ہوا امید وار دعائے خیر ہے وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب۔

تمہید واضح ہو کہ مصنف علام جناب مستطاب فاضل اجل مجتہد اکمل جناب شیخ جمال الدین ابی منصور حسن بن زین الدین بن علی بن احمد شہید ثانی آملی جبعی طیب اللہ رمسہما و قدس سرہما نے اپنی کتاب معالم الاصول کو دو مقصد اور ایک خاتمہ پر منقسم فرمایا ہے مقصد اول میں فضیلت علم کو آیات قرآنی و احادیث نبوی سے ثابت کیا اور طلب علم و تصحیح قصد و اخلاص نیت اور وجوب عمل عالم و طالب علم کے لیے آیات و احادیث سے بخوبی روشن و مبرہن فرمایا پھر طالبان علم فقہ کی فضیلت اور علم فقہ کی اشرفیت و ضرورت کو بیان کیا مقصد دوم میں تو مطالب اصولیہ ضروریہ کو بڑی شد و مد رد و قدح نقض و

اہتمام کے ساتھ نہایت استحکام و وضاحت سے بیان فرمایا جنکی جلالت شان سے علماء کاملین
مجتہدین تبحرین ہی خوب عارف ہیں یا وہ طلباء خوشہ چین عارف ہوسکتے ہیں جو خرمن علم
علماء موصوفین سے زلہ ربائی کو موجب فخر جانتے ہیں غرض سب سے پہلے مصنف موصوف رح
نے مقدمات ضروریہ کو تین فصول میں بیان فرمایا ہے جن کے ترجمے سے حقیر نے اپنی غلاصہ
ہذا کی ابتداء کی ہے نیز بغرض سہولت و آسانی فصول سہ گانہ کے علاوہ اس ترجمہ کو تین
حصص پر منقسم کیا ہے اور جملہ مطالب اور اصول میں سلسلہ وار اصل کتاب موصوف
کا اتباع رکھا ہے، وھو المستعان وعلیہ التکلان ۔

مقدمات سہ گانہ

فصل اوّل

تعریف علم اُصول فقہ و اعتراضات

واضح ہو کہ لفظ اُصول فقہ کے دو اعتبار ہیں (۱) اوّل علمیت (۲) دوسرے اضافت

(۱) پس باعتبار علمیت اُصول فقہ کی یہ تعریف ہے ھو العلم بالقواعد الممھد
لاستنباط الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ اس تعریف میں چھ جز ہیں پہلا جز العلم
جنس ہے جسکو جز شمولی بھی کہتے ہیں اور باقی پانچ جز فصول احترازیہ ہیں پس قواعد کی
قید سے علم جزئیات۔ اور ممھد کی قید سے علم منطق علم عربیہ وغیرہ خارج ہوگئے اسلئے
کہ احکام تو اُن سے مستنبط ہوتے ہیں لیکن یہ استنباط کے لیے مقرر نہیں کیے گئے ہیں احکام
کی قید سے وہ قواعد خارج ہوگئے جن سے ماہیات وغیرہ کا استنباط ہوتا ہے شرعیۃ کی
قید سے عقلیہ فرعیۃ کی قید سے اصولیہ خارج ہوگئے

(۲) باعتبار اضافت جسکو مصنف رح نے اختیار کیا ہے اُصول فقہ کی یہ تعریف ہے۔

پہلا جز (اصول) جمع اصل کی ہے اصل لغت میں اُسکو کہتے ہیں جسپر کوئی شے مبنی اور موقوف ہو اور اصولیین کی اصطلاح میں اصل کا اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے ظاہر۔ دلیل۔ قاعدہ استصحاب مگر یہاں تعریف میں اصل کے لغوی ہی معنی مراد لینے اولے ہیں تاکہ تعریف مذکور جمیع ادلہ فقہ کو اجمالاً مع اُن کے دیگر عوارضات و مباحث اجتہاد و تقلید وغیرہ کے سب کو عموماً شامل رہے۔

دوسرا جز فقہ ہے جسکے لغوی معنی فہم اور سمجھ کے ہیں اور اصطلاح میں فقہ کی یہ تعریف ہے هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية اس تعریف میں بھی چھ جز ہیں۔

جز اوّل العلم جز شمولی (جنس) ہے اور باقی پانچ جز فصول احترازیہ ہیں پس احکام کی قید سے (علم ذات) مثل ذات زید (علم صفات) مثل کرم و شجاعت زید (علم افعال) مثل خیاطت و کتابت زید۔

اور شرعیہ کی قید سے عقلیہ و لغویہ۔

اور فرعیہ کی قید سے اُصولیہ خارج ہوگئے۔

اور ادلتہا کی قید سے خدا تعالےٰ اور انبیا اور ملائکہ کا علم خارج ہوگیا۔

اس لئے کہ اُن کے علوم میں ادلہ کا تعلق نہیں ہوتا۔

اور تفصیلیہ کی قید سے مقلد کا علم خارج ہوگیا اس لئے کہ مقلد کو جو علم مسائل فقہیہ شرعیہ میں حاصل ہوتا ہے وہ علم اجمالی ہوتا ہے نہ تفصیلی مطلب یہ ہے کہ مقلد کو پہلے علم حاصل ہوتا ہے کہ یہ معین حکم مفتی کا فتوی ہے پھر یہ علم ہوتا ہے کہ جو مفتی کا فتوی ہے وہی اُس کے حق میں خدا تعالےٰ کا حکم ہے پھر صاف طور پر جان لیتا ہے کہ یہ حکم معین اُسکے حق میں خدائے تعالےٰ کا حکم ہے۔

پس مقلد کا ہر حکم میں جو اُسپر وارد ہوتا ہے یہی عملدرآمد رہتا ہے لہٰذا مقلد کا علم اجمالی

ہو ا نہ تفصیلی۔

واضح ہو کہ تعریف مذکور پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

پہلا[1] اعتراض

تعریف کی خوبی یہ ہے کہ جامع و مانع ہو اور یہ تعریف نہ جامع ہے اور نہ مانع اسلئے کہ اگر احکام سے بعض احکام کا علم مراد ہے تو یہ تعریف مانع نہیں رہتی۔ مقلد بھی اس میں داخل ہو جاتا ہے۔ جبکہ بعض احکام کو ادلہ تفصیلیہ سے جان لے۔ کیونکہ ہم مقلد سے جاہل آدمی مراد نہیں لیتے بلکہ وہ عالم مراد لیتے ہیں جو اجتہاد کے مرتبہ پر تو فائز نہ ہو لیکن بعض احکام کو ادلہ تفصیلیہ سے جانتا ہو حالانکہ اصطلاح میں ایسے شخص کو فقیہ[1] نہیں کہتے۔

اور[2] اگر احکام سے کل احکام کا علم مراد ہے تو یہ تعریف جامع نہیں رہتی بہت سی فقیہ اس سے خارج ہوئے جاتے ہیں کیونکہ اکثر فقہا تمام مسائل فقہیہ کے عالم نہیں ہوتے

دوسرا[2] اعتراض

تعریف فقہ میں لفظ (علم) استعمال کیا گیا ہے حالانکہ فقہ اکثر و بیشتر ظنی ہے کیونکہ فقہ کا دارومدار قرآن و احادیث پر ہے قرآن ظنی الدلالۃ اور حدیث ظنی السند ہے اور جسکی بنا ظنی چیز پر ہو گی وہ خود بھی ظنی ہو گی پس ظنی کی تعریف میں لفظ (علم) کا استعمال کرنا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

[1] مجتہد و فقیہ کی تعریف نوین مطلب میں مذکور ہے ۱۲ مترجم۔

جواب اعتراض اوّل

متعلق احکام

پہلے ہم شق اوّل کو اختیار کرکے احکام سے بعض احکام کا علم مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تعریف ضرور مانع ہے مقلد اسمیں ہرگز داخل نہیں ہوسکتا۔ اگر ہم تجزی اجتہاد سے انکار کریں پھر تو ظاہر ہے کہ بعض احکام کا عالم مجتہد نہیں کہلا سکتا بلکہ بعض احکام کے جاننے والے سے مراد وہی مجتہد ہوگا جو کل احکام کو جانتا ہو۔ مقلد کو یہ بات کہاں حاصل ہوسکتی ہے اگرچہ کتنا ہی عالم ہو جائے۔

اور اگر ہم تجزی اجتہاد کے قائل ہوں تو بعض احکام کا ادلہ تفصیلیہ سے جان لینا داخل فقہ ہے اس صورت میں اگر مقلد بھی تعریف مذکور میں داخل ہو جائے گا تو کچھ قباحت نہ ہوگی اس لیے کہ بعض احکام کے جاننے والے کو بھی اس اصطلاح کی بناء پر فقیہ کہہ سکتے ہیں گو دوسری راہ سے وہ مقلد ہی کہلائے۔

پھر دوسری شق کو اختیار کرکے کل احکام کا علم مراد لیتے ہیں جیسا کہ لفظ الاحکام کی الف ولام سے عیاں ہے (یعنی جمع پر الف ولام کے آنے سے استغراق وعموم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور کہتے ہیں کہ تعریف ضرور جامع ہے اور ہرگز کوئی فقیہ اس سے خارج نہیں ہوتا اس لیے کہ جمیع احکام کے جاننے سے مراد یہ ہے کہ استعداد اور قابلیت فقیہ کو بالقوۃ حاصل ہو کہ ضرورت کے وقت جس مسئلہ کو چاہے ماخذ سے معلوم کرکے فتویٰ دیدے بالفعل تفصیلی طور پر تمام علم کے مستحضر ہونیکی ضرورت نہیں اور اسطرح کی حالت پر علم کا اطلاق عرفاً شائع اور مشہور ہے۔ مثلاً کہتے ہیں کہ فلان شخص کو علم نحو حاصل ہے لیکن اس سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ اسکو تمام علم نحو بالفعل حاضر ہے پس اگر فقیہ کو تمام احکام فقہیہ بالفعل حاضر نہوں تو بھی وہ فقیہ ضرور ہے۔

جواب اعتراض دوئم

(متعلق ظن)

تعریف فقہ میں لفظ علم پر جو اعتراض کیا گیا ہے اُسکا جواب یہ ہے کہ لفظ (علم) اپنے معنی اعم یعنی ترجیح احدی الطرفین پر محمول ہے اور یہ بات اپنے مقام پر ثابت ہو کہ راجح پر علم و ظن دونوں کا اطلاق ہوتا ہے پس اگر مانع نقیض نہیں ہے تو ظن ہے ورنہ علم ہے اور ظن کے معنی میں لفظ علم کا استعمال شائع و مشہور ہے خصوصاً احکام شرعیہ میں بکثرت مستعمل ہوتا ہے لہذا اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ظن طریق حکم میں ہے خود حکم میں نہیں ہے پس طریق کا ظنی ہونا حکم کے قطعی و یقینی ہونے کے منافی نہیں ہے۔

یہ جواب ہمارے نزدیک تو ضعیف ہو جبکہ ہم مخطیہ مسلک اختیار کریں البتہ فرقہ مصوبہ کے نزدیک یہ جواب درست و ٹھیک ہے جو قائل ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے چنانچہ انشاء اللہ آئندہ بحث اجتہاد میں اسکا ذکر آئیگا

فصل ۲

اُن علوم کا بیان جنکا علم فقہ سے پہلے حاصل کرنا ضروری ہو

واضح ہو کہ بعض علوم کو بعض پر تقدم حاصل ہوتا ہے جسکو تقدم ہوتا ہے یا تو اسوجہ سے کہ اُسکا موضوع دیگر علوم پر مقدم ہے یا اُس کی غایت و غرض مقدم ہے یا وہ دیگر علوم کے مبادی پر مشتمل ہے ان اسباب کے علاوہ اور بھی تقدم کے اسباب ہیں جنکے ذکر کا یہ مقام نہیں پس علم فقہ پر دیگر علوم کو باعتبار تیسرے سبب کے تقدم ہے اس لیئے کہ علم فقہ دیگر علوم کا محتاج ہے اور وہ علوم اسکے محتاج نہیں ہیں مثلاً (۱) علم کلام فقہ پر

مقدم ہے اسلئے کہ علم کلام میں معرفت نفس تکلیف اور مکلّف سے بحث کیجاتی ہے اور علم فقہ میں کیفیت تکلیف سے بحث کی جاتی ہے۔

(۲) علم اُصول فقہ۔ فقہ پر مقدم ہے۔ اس لیئے کہ یہ کیفیت بیان استدلال پر مشتمل ہے اور علم فقہ بدیہی نہیں ہے بلکہ نظری ہے اور استدلال کا محتاج ہے۔

(۳) منطق بھی اسی وجہ سے مقدم ہے اسلئے کہ یہ علم صحت و فساد کے بیان کا متکفل ہے۔

(۴) علم نحو۔ علم صرف۔ علم لغت بھی فقہ پر مقدم ہیں اسلئے کہ فقہ کے مبادی قرآن و حدیث ہیں اور علم فقہ کا ان تینوں علوم کی جانب محتاج ہونا ظاہر ہے۔

غرض کہ علم فقہ کے حاصل کرنے سے پہلے علوم مذکورہ کا حاصل کرنا ضروری ہے اور یہ امر کہ کتنی مقدار میں حاصل کرنا ضروری ہے اسکے بیان کا دوسرا محل ہے۔

فصل ۳

موضوع و مقدمات و مبادی کا بیان

ہر علم میں دو امروں کا ذکر ضروری ہے (۱) اُن اُمور کا ذکر جو غیر کو لاحق ہوتے ہیں پس یہ اُمور اُس علم کے مسائل کہلاتے ہیں اور وہ غیر اس علم کا موضوع کہلاتا ہے۔

(۲) وہ مقدمات جن پر اُس علم میں استدلال موقوف ہو اور تصورات موضوع اور اجزاء و جزئیات موضوع ان سب کا مجموعہ اُس علم کے مبادی کہلاتے ہیں پس علم فقہ میں چونکہ احکام تکلیفی اور احکام وضعی سے بحث ہوتی ہے اور یہ احکام افعال مکلفین کو عارض و لاحق ہوتے ہیں لہٰذا افعال مکلفین اقتضاء و تخییر کے راہ سے علم فقہ کا موضوع ہوئے۔

اور قرآن و حدیث و اجماع جن پہ استدلال موقوف ہے اور تصورات یعنی معرفت موضوع مثل نماز کے اور معرفت اجزاء مثل نیت۔ تکبیر۔ قیام۔ رکوع۔ سجود وغیرہ کا

اور معرفت جزئیات، موضوع مثل نماز جمعہ، نماز عیدین، نماز طواف، نماز کسوف و خسوف وغیرہ وغیرہ کے یہ علم فقہ کے مبادی ہوئے۔
اور وہ مطالب جزئیہ جن پر علم فقہ میں استدلال کی جاتی ہے وہ مسائل فقہ ہوئے۔

سلہ احکام تکلیفی جن کو شارع نے بندوں کے لیے بطریق اقتضا یا تخییر مقرر فرمائے پانچ ہیں۔
اقتضا سے مراد طلب فعل یا طلب ترک فعل ہے جس سے چار حکم برآمد ہوتے ہیں واجب۔ ندب۔ حرام۔ مکروہ) تخییر میں یہ طلب نہیں ہوتی اس سے مراد مباح ہے
احکام وضعی جن میں شارع کی طرف سے طلب یا تخییر تو نہیں ہوتی لیکن مقرر کئے ہوئے شارع ہی کے ہیں وہ بھی پانچ ہیں (صحت و بطلان و شرط) جیسے نماز کے صحیح ہونے میں نماز کی جگہ کا مباح ہونا شرط ہو (م) سبب جیسے چوری زناکاری شرابخواری وغیرہ شرعی حد جاری کرنے کے سبب ہیں۔
مانع جیسے سفر یا بیماری وجوب صوم کی مانع ہے یا کفر صحت عبادت کا مانع ہے
واللہ یعلم ۱۲ مترجم



میں دو مطلب ہیں

مطلب اول مختصر مباحث الفاظ اور تین اصل پر مشتمل ہے

تقسیم الفاظ و معانی

(۱) لفظ و معنی) دونوں ایک ہوں۔ اگر نفس تصور اُن کا کثیرین پر صادق آنے کو مانع ہو۔ (تو وہ جزئی ہے) اور مانع نہ ہو (تو کلی ہے)

پھر (کلی) اگر اپنی تمام افراد میں ساوی صادق آئے (تو وہ متواطی ہے) اور ساوی صادق نہ آئے بلکہ زیادتی و کمی کا تفاوت ہو (تو وہ مشکک ہے)۔

(۲) لفظ و معنی) اگر کثیر ہوں۔ تو وہ متبائنہ ہیں۔ خواہ معانی متصلہ ہوں مثل ذات و صفت کے جیسے سیف و صارم کہ سیف کی دلالت ذات پہ ہے اور صارم کی دلالت قاطع و برات پہ ہے۔

یا منفصلہ ہوں مثل سواد و بیاض کے۔

(۳) اور اگر الفاظ کثیر ہوں اور معنی ایک (تو مترادف ہیں) مثل مطر و غیث اسد و لیث کے۔

(۴) اور اگر معانی کثیر ہوں اور لفظ ایک ہو پس اگر بوضع واحد ہو یعنی وضع کی تعیین تقدم کی و تاخر کی راہ سے ہو مثل عین کے کہ تعاقب اوضاع معلوم نہیں تو مشترک ہے، اور اگر ایک وضع اور ایک معنی سے مختص ہو پھر دوسرے معنی میں بغیر غلبہ کے مستعمل ہو تو اوّل کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہتے ہیں مثل اسد کے حیوان مفترس۔ اور مرد

شجاع کے لیئے اور اگر دوسرے معنی کے استعمال میں مشہور ہو جاتے اور کسی مناسبت کیساتھ استعمال ہو تو منقول لغوی ہو مثل دابہ کے یا منقول شرعی ہے۔ مثل صلوٰۃ کے یا منقول عرفی ہے مثل اصطلاح نحوی کے۔
اور اگر کوئی مناسبت نہ ہو تو مرتجل ہے مثل لفظ جعفر کے کہ پہلے نہر کے لیئے وضع کیا گیا اور پھر بلا کسی مناسبت کے آدمی کا نام رکھدیا گیا۔

اصل (۱)

حقیقت شرعیہ کا بیان

حقیقت لغویہ اور حقیقت عرفیہ کے ثابت ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے البتہ حقیقت شرعیہ کے ثبوت میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ ثابت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ثابت نہیں استدلال سے پہلے محل نزاع کی توضیح ضروری ہے اسمیں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ ذیل کے الفاظ جو اہل شرع یعنی متشرعین کی زبان پر جاری اور موجودہ معانی میں اب حقائق ہوگئے ہیں یہ الفاظ اپنے اصلی لغوی معنی کے خلاف استعمال ہو رہے ہیں مثلاً (۱) لفظ صلوٰۃ کے معنی اصلی لغت میں دعا کے تھے اور اب افعال مخصوصہ اور ارکان مخصوصہ کے ہیں اسی طرح دیگر الفاظ مثلاً (۲) لفظ زکوٰۃ کے اصلی معنی لغت میں (نمو) کے تھے اور اب مخصوص مال سے مخصوص مقدار کے نکالنے اور ادا کرنے کو زکوٰۃ کہتے ہیں
(۳) لفظ حج کے معنی اصلی لغت میں مطلق قصد کے تھے اور اب افعال مخصوصہ کو مقامات معینہ میں ادا کرنے کے قصد کو حج کہتے ہیں۔ غرض اسمیں تو کوئی اختلاف ونزاع نہیں البتہ اختلاف ونزاع اس امر میں ہے کہ آیا یہ استعمال بوضع شارع ہے یا اہل شرع ومتشرعین اگر شارع نے ان الفاظ کو ان معانی کے لیئے وضع کیا اور

بلا قرینہ ان الفاظ کو ان معانی میں استعمال کیا تو یا لضرور یہ حقائق شرعیہ کہلائیں گے۔

اور اگر متشرعین کی زبان پر ان الفاظ نے ان معانی میں غلبہ پایا اور شارع نے محض اس غلبہ کی وجہ سے بذریعہ قرائن مجازی طور پر استعمال کیا تو یہ حقائق عرفیہ ہوں گے نہ کہ شرعیہ۔ بہرحال اس اختلاف کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا کہ جب یہ الفاظ بلا کسی قرینہ کے شارع کے کلام میں واقع ہوں گے۔ پس اگر حقیقت شرعیہ ثابت ہوگی تو حقائق شرعیہ کہلائینگے۔ اور اگر حقیقت شرعیہ ثابت ہو بلکہ صرف حقیقت لغویہ ہی ہو تو یہ الفاظ حقائق لغویہ کہلائینگے اور مجاز شرعیہ ہونگے ہاں اگر کلام متشرعین میں ان الفاظ کا استعمال ہوگا تو بلا کسی اختلاف کے یہ حقائق شرعیہ پر محمول ہوں گے اور متشرعین کا استعمال تابع شرع سمجھا جائیگا۔

دلیل ثبوتِ حقیقتِ شرعیہ

ہم یقین کرتے ہیں کہ لفظ صلواۃ رکعات و افعال و اقوال و ہیئت مخصوصہ کا نام ہے اور لفظ زکواۃ مال مخصوصہ میں سے مقدار مخصوصہ کے ادا کرنے کا نام ہے۔

اور لفظ صوم امساک مخصوص کا نام ہے۔

اور لفظ حج قصد مخصوص کا نام ہے۔

اور یہ بھی یقین ہے کہ جب یہ الفاظ بولے جاتے ہیں تو فوراً ہی معانی سمجھ میں آتے ہیں اور فوراً ہی معنی سمجھ میں آنا علامت حقیقت ہے نیز یہ ظاہر ہے کہ فوراً ان معانی کا سمجھ میں آنا شارع کی ہی تصرف سے ہو سکتا ہے۔ بلا تصرف شارع نا ممکن لہذا یہی علامتِ حقیقت ہے،

اعتراض دلیل مذکور پر

ان جدید معانی میں الفاظ مذکورہ کے استعمال سے یہ لازم نہیں آتا کہ حقائق شرعیہ ہو جائیں، بلکہ ممکن ہے کہ مجازات ہوں

پہلا جواب دیا گیا

اگر ان الفاظ کے مجاز ہونے سے آپ کا یہ مطلب ہے کہ شارع نے لغوی معنی کی مناسبت سے ان الفاظ کو ان معانی میں استعمال کیا اور اہل لغت ان معانی کو جانتے بھی نہ تھے۔ پھر یہ معانی مشہور ہو گئے اور بلا قرینہ کے سمجھ میں آنے لگے اور یہی معنی حقیقت شرعیہ کے ہیں (تو مدعی ثابت)

اور اگر مجاز ہونے سے آپ کا یہ مطلب ہے کہ اہل لغت نے ان جدید معانی میں الفاظ مذکورہ کو استعمال کیا اور شارع نے اہل لغت کا اتباع کیا تو یہ بالکل خلاف ظاہر ہے۔ اس لئے کہ یہ جدید معانی تو بعد میں پیدا ہوئے ہیں اہل لغت ان کو جانتے بھی نہ تھے استعمال کرنا کیسا اور لفظ کا کسی معنی میں استعمال کرنا فرع اس کے جاننے کی ہے،

دوسرا جواب دیا گیا

جب یہ الفاظ بولے جاتے ہیں تو فوراً یہی معنی بلا کسی قرینہ کے سمجھ میں آتے ہیں اگر مجازات لغویہ ہوتے تو بلا کسی قرینہ کے ہرگز سمجھ میں نہ آتے

تردید دلیل مذکور مع تردید ہر دو جوابات

(۱) تردید اصل دلیل:- آپ کا یہ دعوے کہ ان الفاظ سے اطلاق کے وقت فوراً یہی معنی جدید شرعیہ سمجھ میں آتے ہیں اور یہ علامت حقیقت ہی) اگر اس راہ سے ہے کہ شارع اطلاق کرتے ہیں تو یہ معانی سمجھ میں آتے ہیں تو یہ درست نہیں- اس لیے کہ یہی تو دعوے تھا اور پھر یہی دلیل بھی ہو گئی اور یہ مصادرہ علی المطلوب ہے جو قطعاً ممنوع ہے مثلاً یہ تو آپ کا دعوے ہے "حقیقت وہ ہے جو کلام شارع میں واقع ہو" اور یہ دلیل ہے "جو اطلاق شارع سے سمجھ میں آوے وہ حقیقت ہے" پس دعویٰ اور دلیل میں کچھ فرق نہ ہوا۔ دونو ایک ہی ہو گئے اور یہ جائز نہیں اور اگر دعوائے مذکورہ اس راہ سے ہے کہ اہل شرع ان الفاظ کو بولتے ہیں تو یہ معانی سمجھ میں آتے ہیں اور یہ علامت حقیقت ہے پس اس سے تو حقائق عرفیہ ہونا ثابت ہوتا ہے، نہ حقائق شرعیہ

(۲) تردید جواب اول - آپ کا یہ قول "یہی معنی حقیقت شرعیہ کے ہیں" ممنوع ہے - اسلئے کہ مشہور ہونا اور بلا قرینہ کے سمجھ میں آنا عرف اہل شرع ہی میں تو ہے نہ اطلاق شارع میں پس یہ حقیقت عرفیہ ہوئی، نہ شرعیہ۔

(۳) تردید جواب دوم وہی ہے جو تردید اصل دلیل میں مذکور ہوئی اس لیے کہ بلا قرینہ کے فوراً سمجھ میں آنا اہل شرع ہی کی طرف سے نہ کہ شارع کی طرف سے۔

دلیل اول نافین

الفاظ مذکور کا معانی جدیدہ کی جانب نقل کرنا اگر شارع کی طرف سے ثابت ہوتا تو شارع اپنے زمانہ کے موجودہ مخاطبین کو ضرور سمجھاتے اس لئے کہ وہ لوگ ان معانی کے سمجھنے کے مکلف تھے، اور کوئی شک نہیں کہ سمجھنا شرط تکلیف ہے اور جب

شارع سمجھاتے تو اس سمجھانے کی خبر نقل ہو کر ہم تک ہی پہنچتی - کیونکہ جیسے وہ مکلف تھے ویسے ہی ہم بھی مکلف ہیں اور شارع کا نقل کرنا یا تواتر سے ہوتا یا احاد سے تواتر کا تو وجود ہی نہیں ورنہ یہ اختلافات و جھگڑے ہی نہ ہوتا - احاد مفید ظن ہیں مفید علم و یقین نہیں پس شارع کا نقل کرنا اور سمجھانا ثابت نہیں-

دلیل دوم ثانین

اگر الفاظ مذکورہ حقائق شرعیہ ہوں گے تو عربی نہ ہونگے - اسلئے کہ جو الفاظ جس زبان کے ہوتے ہیں مخصوص اُن کی دلالت بسبب وضع اسی زبان میں ہی ہوتی ہے اور جب یہ الفاظ بالفرض بوضع شارع حقائق شرعیہ ہوئے اور حقائق لغویہ نہ ہوئے تو ظاہر ہے کہ پھر انکو عرب نے کبھی ان معانی شرعیہ کے لئے وضع نہیں کیا پس اس لحاظ سے یہ الفاظ عربی نہیں ہوسکتے کیونکہ واضع اول مثلاً یعرب بن قحطان اگر ان الفاظ کو معنی مذکورہ کے لئے وضع کرتا تو عربی ہوتی اور شارع نے انکو شارع ہونے کی حیثیت سے وضع کیا ہے عرب ہونے کی حیثیت سے وضع نہیں کیا ہے، اس سے لازم آتا ہے کہ قرآن بھی عربی نہ ہو - کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں - اور جس کا بعض حصہ عربی نہ ہوگا - اسکا کل حصہ عربی نہ ہوگا-
حالانکہ حق تعالیٰ فرماتا ہے انا انزلناہ قرآنا عربیا لعلکم تعقلون-

جواب دلیل اول

شارع نے اپنے زمانہ کے مخاطبین کو سمجھایا - اور ہم تک بھی اسکا سلسلہ پہنچا لیکن بچوںکی طرح سمجھایا یعنی بار بار ان الفاظ کو معانی مذکورہ میں استعمال کرکے بتایا البتہ یہ تصریح کرکے نہیں بتایا کہ یہ لفظ اس معنی کے لئے اور وہ لفظ اس معنی کے لئے

وضع کیا گیا ہے، کیونکہ عرب بھی الفاظ کو بھی نہیں جانتے۔ انکو اس تشریح سے کیونکر سمجھایا جاسکتا ہے۔ پس اگر سمجھانے اور نقل کرنے سے مراد آپ کی طریق مذکورہ ہے تو یہ ضرور ظہور میں آیا لہذا آپ کی دلیل کا ایک حصہ باطل اور غلط ہوا اور اگر سمجھانے اور نقل کرنے سے مراد آپ کی یہ ہے کہ شارع تصریح کر کے بتانے کہ یہ لفظ اس معنی کے لیے اور وہ لفظ اس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ تو یہ نا ممکن ہے اس لیے کہ ابتدائی تعلیم مثلاً بچوں کی، اس طرح نہیں ہوتی لہذا آپ کی دلیل کا دوسرا حصہ بھی باطل و غلط ٹھہرا۔

جواب دلیل دوم

الفاظ مذکورہ کا عربی ہونا ممنوع ہے۔ اور کیونکر ہوسکتا ہے کہ یہ عربی نہوں حالانکہ شارع نے ان کو معانی مذکورہ میں حقائق شرعیہ قرار دیا ہے اور لغوی معنوں میں مجازات لغویہ قرار دیا ہے اور جو مجازات جدید حادث ہوتے ہیں وہ سب عربی ہی ہوتے ہیں، اگرچہ عرب ایک ایک کر کے انکی تصریح نہ کرے۔ لیکن بطور کلیات کے عرب نے انکی انواع کو ضرور تجویز کر دیا ہے۔ چنانچہ مشہور ہے کہ مجازات کی وضع نوعی اور حقائق کی وضع شخصی ہوتی ہے، اور علی سبیل التنزل ہم تمام قرآن کے عربی ہونے کو منع کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ضمیر انا انزلناہ کی سورہ کی جانب پھرتی ہے تمام قرآن کی جانب نہیں پھرتی اور ایک سورہ اور ایک آیت کو بھی قرآن کہہ سکتے ہیں،

اعتراض

سورہ اور آیۃ قرآن کا جزو ہے اور جزو پر کل کا نام صادق نہیں آسکتا۔

جواب

جزء پر کل کا نام وہاں صادق نہیں آسکتا جہاں جزء (کل) کے ساتھ مفہوم اسم میں
شریک نہ ہو جیسے لفظ (عشرہ) ہے کہ یہ مخصوص اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے پس یہ
لفظ عشرہ اپنی آحاد اکائیوں میں سے کسی پر صادق نہیں آسکتا۔
بخلاف لفظ (ماءٌ پانی) کے کہ یہ ایک جسم بسیط بارد بالطبع کا نام ہے پس لفظ
ایک مجموعہ (میاہ) بہت سے پانیوں پر اور تھوڑے تھوڑے پانی پر بھی صادق آتا ہے۔
اسی طرح (لفظ قرآن) ہے کہ مجموعہ کو بھی قرآن کہتے ہیں اور ہر سورہ اور ہر آیۃ
کو بھی (قرآن) کہہ سکتے ہیں نیز قرآن مشترک لفظی ہے (مثل لفظ عین) کے جو بہت
سے معنوں کے لیے وضع کیا گیا ہے اسی طرح لفظ قرآن ہے کہ مجموعہ کے لیے بھی وضع
کیا گیا ہے اور سورہ اور آیت کے لیے بھی وضع کیا گیا ہے۔ اسکے بعد واضح ہو گیا
کہ مثبتین اور نافین دونوں کی دلیلیں ضعیف و کمزور ہیں۔

ہماری تحقیق اور فیصلہ یہ ہے

کہ الفاظ مذکورہ کا اپنے معانی لغویہ کے لیے وضع ہونا اور اُن میں حقائق ہونا تو
ثابت ہے اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے باقی شارع کا صرف اسقدر حال معلوم
ہے کہ اُس نے ان الفاظ کو ان معانی میں استعمال تو ضرور کیا لیکن یہ استعمال آیا
بطریق نقل کیا۔ یا اُسکے زمانہ میں غلبہ پاکر یہ الفاظ معانی مذکورہ میں مشہور ہو گئے
اور بغیر قرینہ کے فائدہ دینے لگے یہ معلوم نہیں ہے + ہو سکتا ہے کہ اسوقت
مطلب و مراد کے سمجھنے اور سمجھانے میں قرائن حالیہ و مقالیہ موجود ہوں۔
پس ہمکو افادہ ان پر ان معانی کے مطلقاً وثوق نہیں اور بغیر اسکے مدعی ثابت نہیں ہو سکتا

لہذا ہمارے نزدیک نافین کے مذہب کو ترجیح ہے اگرچہ جو دلیلیں اُنہوں نے بیان کی ہیں وہ مثبتین کی دلیل سے ضعف و کمزوری میں ملتی جلتی ہیں۔

اصل (۲)

لفظ مشترک کا ایک معانی سے زائد معانی میں استعمال

حق یہ ہے کہ عربی زبان بلکہ ہر زبان میں اشتراک ضرور واقع ہے (یعنی ایک لفظ کے چند معنی ہو سکتے ہیں) کچھ لوگوں نے اسکو محال بتلایا ہے جو قابل التفات نہیں۔ پھر جو لوگ وقوع اشتراک کے قائل ہیں اُنہوں نے ایک معنی سے زائد اسکے استعمال میں اختلاف کیا جبکہ مختلف معانی کا ایک ارادہ میں جمع کرنا اور استعمال کرنا ممکن ہو جیساکہ لفظ قرء کا استعمال طہر و حیض میں ہے۔

(۱) ایک قوم نے اسکو مطلقاً جائز کیا۔ یعنی واحد و تثنیہ و جمع سب جگہ میں جائز کیا۔

(۲) دوسری قوم نے سب جگہ میں مطلقاً ناجائز کیا۔

(۳) تیسری جماعت تفصیل کی قائل ہوئی یعنی تثنیہ اور جمع میں تو جائز کیا اور مفرد میں منع کیا۔

(۴) چوتھی جماعت نے نفی میں جائز کیا۔ اور اثبات میں منع کیا۔

پھر مذہب اوّل مجوزین میں اختلاف ہوا۔

(۱) ایک قوم نے بطریق حقیقت کہا

اور ان میں سے بعض نے یہ اضافہ کیا کہ جب لفظ قرائن سے خالی ہو تو جمیع معنی میں ظاہر یعنی حقیقت ہے پس اُس لفظ کا جمیع معنی میں حمل کرنا واجب ہے اور باقی لوگوں نے بطریق مجاز کہا ہے۔

اقوی ہمارے نزدیک مطلقاً جائز ہے لیکن مفرد میں مجاز اور تثنیہ و جمع میں حقیقت ہے

پس ہمارے اس دعوے کے تین جزو ہوئے (جزو اوّل) مطلقاً جواز (جزو دوم)
مفرد میں مجاز (جزو سوم) تثنیہ و جمع میں حقیقت ہے ہر ایک کی دلیل ذیل میں
مذکور ہوتی ہے۔

جزو اوّل مطلقاً جواز کی دلیل

یہ وہی ہمارا جواب ہے جسکو ہم آئندہ انہیں تنازع میں بیان کریں گے۔

جزو دوم مفرد میں مجاز ہونے کی دلیل

جب لفظ بولا جاتا ہے تو اسکے معنی کیساتھ قید وحدت کا بھی تبادر ہوتا ہے پس
چند معنوں میں اسکا استعمال کرنا اسبات کو چاہتا ہے کہ قید وحدت کا اعتبار اس
لفظ سے دور کر دیا جائے اور جب قید وحدت کا اعتبار اس سے دور کر دیا گیا تو
لفظ خلاف موضوع لہ میں مستعمل ہو کر مجاز ہوگا اور ہر مجاز میں قرینہ کی ضرورت
ہوتی ہے پس اس میں قرینہ علاقہ کل و جزء کا سمجھا جائیگا۔

محل نزاع

مفرد کے بارے میں یہ نزاع ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی جدا جدا ہوں اور دونوں
میں وہ لفظ اس طرح استعمال کیا جائے کہ ایک ہی وقت اور ایک ہی اطلاق میں مثلاً
هذا و ذالک (یہ اور وہ) دونوں معنی مراد ہوں اور مدار حکم و تعلق اثبات و نفی
دونوں ہوں جیسا کہ کل افرادی میں ہوتا ہے پس (اس میں مجاز ہونا ثابت کیجئے
اور علاقہ کل و جزو کہلائے) اور یہ محل نزاع نہیں ہے، کہ ایک لفظ کے معنی
ایک مجموعہ مرکب ہو اور واحد من المعنیین اس مجموعہ مرکب کا جز ہو جیسا کہ آپنے معنی

مع قید وحدت کو اختیار کیا ہے اور جسکو بطور کل مجموعی تجویز کیا ہے اور بالفرض اگر ہم یہی تسلیم کرلیں کہ محل نزاع مجموعہ مرکب ہی ہے تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ ہر جزو کی یہ شان نہیں ہوتی کہ اس کا اطلاق کل پر ہوسکے بلکہ یہ بات تو اس کل میں ہوسکتی ہے کہ جس میں ایسی ترکیب حقیقی ہو کہ عرفاً جزو کے معدوم ہونیسے کل معدوم ہوجائے مثلاً انسان ایک مجموعہ اور کل ہے اور رقبہ یعنی گردن ترکیب حقیقی میں اسکا جزو ہے پس گردن کے معدوم ہونے سے انسان معدوم ہوجاتا ہے۔

غرض اس میں تو یہ بات پیدا ہوسکتی ہے کہ جزو کے فوت ہونے کل فوت ہوجائے بخلاف ناخن اور انگلی کے کہ ان کے کٹنے اور فوت ہونے سے انسان فوت نہیں ہوسکتا پس اس صورت میں بھی مجاز اور علاقہ کل وجزو کا ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ معنی مع قید وحدت میں یہ بات نہیں جو انسان اور رقبہ میں ہے اسلئے کہ یہ مرکب حقیقی ہے اور ترکیب معنی مع قید وحدت مرکب اعتباری ہے۔

جواب اعتراض مذکور

علاقہ کل وجزو سے ہماری یہ مراد نہیں ہے کہ لفظ احد العینین کے لئے موضوع تھا اور دونو معنوں کے مجموعہ میں مستعمل ہوا تاکہ من باب اطلاق لفظ موضوع للجزو وارادۃ الکل ہوجائے اور جزو کے معدوم ہونے سے کل کے معدوم ہونیکی شرط مذکور دیکھی جائے اور جو اعتراض کیا گیا ہے وہ وارد ہوسکے۔

بلکہ مراد یہ ہے کہ لفظ جبکہ ہر ہر معنی میں مع قید وحدت حقیقت ہے پس اسکا چند معانی میں استعمال کرنا اس بات کو چاہتا ہے کہ (قید وحدت) اس لفظ سے دور کردیجائے (جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں)، اور جب قید وحدت دور کیگئی اور لفظ باقی موضوع لہ سے مخصص ہوا تو من باب اطلاق لفظ موضوع للکل

وارادۃ الجزء ہو گیا۔ اور اس میں (انتفا جزء انتفاء کل) کی شرط کا کچھ دخل نہیں ہے پس مجاز اور قرینہ مجاز علاقہ کل وجزء ثابت ہو گیا اور کوئی اشکال باقی نہیں رہا وھو المطلوب۔

دلیل جزء سوم تثنیہ وجمع میں حقیقت ہے

تثنیہ وجمع دونوں ایسے مفرد کی قوت میں ہیں جو بذریعہ حرف عطف کے مکرر بولا جاتا ہے جیسے زیدٌ وزیدٌ وزیدٌ مکرر لفظ بولنے کے بجائے تثنیہ میں ایک لفظ زیدان اور جمع میں ایک لفظ زیدون مفردات کی قوت میں قرار دے گئے اور بظاہر ان میں لفظوں کے متفق ہونے کا اعتبار ہے معنوں کے متفق ہونیکا لحاظ نہیں ہے، اور بعض کا لفظ مسمیٰ سے تعبیر کر کے معنوں کو بھی متفق کہنا خلاف ہے پس جس طرح کہ مذکورہ بالا مفردات کا بذریعہ عطف کے علیحدہ علیحدہ استعمال بطریق حقیقت ہے اسی طرح تثنیہ وجمع (جو مفردات متعاطفہ کے حکم میں ہیں) استعمال بطریق حقیقت ہے

دلیل مذہب دوم

اگر لفظ مشترک کا استعمال مثلاً دو معنوں میں ہو گا تو ظاہر ہے کہ بطریق حقیقت ہو گا کیونکہ فرض یہی ہے کہ ہر معنی کے لئے موضوع ہے اور ہر ایک میں اسکا استعمال بطریق حقیقت ہے اور جب استعمال بطریق حقیقت ہو گا تو لازم آتا ہے کہ جب ایک معنی کا مخصوص ارادہ کیا جائے۔ تو اسی معنی کا مخصوص ارادہ نہ کیا جائے اور یہ محال ہے

توضیح مطلب

مثلاً لفظ مشترک کے اگر دو معنی ہونگے تو تین سمجھے جائیں گے (۱) ھذا وحدہ (۲) وھذا وحدہ (۳) وھما معا اور فرض یہ ہے کہ جمیع معانی میں اسکا استعمال حقیقت ہے، پس اگر کوئی شخص مثلاً (ھما معا) کا ارادہ کرتا ہے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ (ھذا وحدہ و ھذا وحدہ) کا منفرداً ارادہ نہیں کرتا ہے اور جب (ھذا وحدہ وھذا وحدہ) کا ارادہ کرتا ہے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ (ھما معا) کا ارادہ نہیں کرتا ہے پس علے سبیل البدلیت منفرداً کے ارادہ سے مجموعہ کا اور مجموعہ کے ارادہ سے منفرداً کا ارادہ نہ کرنا ظاہر ہوتا ہے اور یہ محال ہے۔

جواب دلیل مذکور

یہ نزاع لفظی ہے اور اصل میں علیحدہ علیحدہ منفرداً و مجموعاً دونوں معنوں کا نفس مفہوم اور مدلول عام مراد ہے ہر ایک کا باقی رہنا ضروری نہیں ہے (بیش برین نیست یہ بات پیدا ہوگی کہ مشترک کے دو مفہوم ہیں (منفرداً) (مجموعاً) اور جب مجموعاً میں استعمال کیا جائے گا تو منفرداً کا استعمال نہ سمجھا جائیگا غرضکہ اس صورت میں تسمیہ کی بحث پیدا ہوگی کہ آیا اس طرح کے استعمال کا نام بھی مشترک ہے یا نہ۔ اصل استعمال کے باطل ہونے میں بحث نہ ہوگی اور یہ ایک بے سود بات ہے۔

دلیل مذہب سوم

تثنیہ و جمع تقدیراً متعدد ہیں پس انکا مدلول و مفہوم بھی متعدد ہوگا بخلاف مفرد کے کہ اس میں تعدد نہیں ہے۔

اسکا جواب کسی نے یہ دیا

کہ تثنیہ اور جمع میں اُس معنی کا تعدد ہوتا ہے جو مفرد سے حاصل ہوتا ہے پس اگر مفرد تعدد کا فائدہ دیتا ہے تو تثنیہ اور جمع بھی تعدد کا فائدہ دیتے ہیں ورنہ نہیں اس جواب کی خرابی ہماری اُس تقریر سے عیاں ہے جو ہم نے اپنی دلیل مذکورہ (مفرد میں مجاز اور غیر مفرد میں حقیقت) میں بیان کی ہے حق یہ ہے کہ اس دلیل سے اتنی بات ثابت ہوئی کہ یہ استعمال مفرد میں حقیقت نہیں۔ لیکن جبکہ قرینۂ مجاز پایا جائے تو مجاز بھی نہیں یہ امر ہرگز ثابت نہیں

دلیل مذہب چہارم

نفی میں اشتراک جائز ہے کیونکہ نفی عموم کا فائدہ دیتی ہے اور اس میں تعدد ہے بخلاف اثبات کے کہ اس میں تعدد نہیں ہے۔

جواب دلیل مذکور

نفی اُسی معنی کی ہوتی ہے جو اثبات میں ہوتے ہیں پس اگر اثبات میں تعدد نہیں تو نفی میں ہی تعدد کہاں سے آیا۔

دلائل مجوزین کے اپنے اپنے مذاہب پر

دلیل مذہب اول

لفظ مشترک دو یا چند معانی کے لیے وضع کیا گیا اور ان میں اُسکا استعمال ہوا وضع کے وقت ان معانی میں کوئی قید و شرط نہ تھی نہ تو اُسکے واحد ہونے کی قید تھی اور نہ تثنیہ و جمع وغیرہ کی اُسکے ساتھ ہونے کی قید تھی غرض کوئی قید نہ تھی بلکہ وضع بطریق ماہیت

ماہیت مطلقہ (لا بشرط شئی) کے مرتبہ پر ہوئی پس یہ معنی انفراد عن الآخر اور اجتماع مع الآخر ہر حال میں متحقق ہوتے ہیں پس ثابت ہوا کہ لفظ ہر معنی میں حقیقت ہے۔

جواب دلیل مذکور

لفظ مفرد کا جب اطلاق ہوتا ہے تو اس سے (وحدت) کا تبادر ہوتا ہے اور تبادر علامت حقیقت ہے پس معنی موضوع لہ اس جیسا (بشرط شئی) ہے۔ ماہیت لابشرط شئی نہیں ہے اور مفرد کے علاوہ تثنیہ و جمع میں وہی حق ہے جسکو ہم سابق میں بیان کر آئے ہیں۔

دلیل مذہب دوم

حق تعالیٰ فرماتا ہے الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیر من الناس پس آدمیوں کو تو سجدہ کرنا زمین پر پیشانی ٹکانا ہے اور آدمیوں کے سوا دوسروں کا سجدہ کرنا اسکے خلاف ہے پس ایک لفظ سجدہ کا اطلاق مختلف چند معانی میں ہوا اور سب میں حقیقت ہے اسی طرح آیہ مبارکہ ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی میں یعنی خدا کی صلوٰۃ سے مراد تو مغفرت ہے اور ملائکہ کی صلوٰۃ سے استغفار ہے پس ایک لفظ صلوٰۃ کے دو مختلف معنی ہیں۔

جواب اول دلیل مذکور

سجدہ سے مراد ہر جگہ ایک ہی معنی ہے اور وہ انتہا خضوع ہے اسی طرح صلوٰۃ سے مراد ہر جگہ ایک ہی معنی ہے اور وہ اظہار شرف ہے و تو مجازاً ہوا۔

جواب دوم

پہلی آیت میں ایک فعل مقدر ہو سکتا ہے گویا آیت اسطرح ہے و یسجد لہ کثیر من الناس اور دوسری آیت میں خبر مقدر ہو سکتی ہے گویا آیت اسطرح ہے ان اللہ یصلی وملائکتہ یصلون۔

دونوں آیتوں میں فعل کا مقدر اور محذوف ماننا اسوجہ سے جائز ہے کہ فعل محذوف کے مثل دوسرا فعل موجود ہے اور اُس سے مشابہ ہے اور اُسپر دلالت کرتا ہے چنانچہ اسپر شاعر کا یہ قول شاہد ہے سہ نحن بما عندنا وانت بما عندک راض والرای مختلف یہ شعر اصل میں یوں تھا نحن بما عندنا راضون۔ اس بنا پر لفظ سجدہ اور لفظ صلوۃ مکرر اور مقدر ہوئے اور مقدر ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے پس معنی ہر لفظ کے جدا جدا ہونگے اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

جواب سوم

لفظ مشترک کا استعمال اگرچہ چند معنی میں ثابت بھی ہو جائے لیکن اس سے حقیقت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ جائز ہے کہ مجاز ہو جیسا کہ ہم الغار قید وحدت کے موقع پر ثابت بھی کر چکے ہیں اگرچہ مجاز خلاف اصل ہے اور اگر حقیقت ہونا ہی تسلیم کر لیا جائے تو جمیع معانی کے ارادہ کرنے میں قرینہ بھی موجود اور ظاہر ہوتا ہے قرینہ نہ ہونے کی صورت میں اُس کے ظہور پر کونسی دلالت ہے جیسا کہ آپکا دعویٰ ہے

اصل (۳)

ایک لفظ کا حقیقی اور مجازی معنوں میں استعمال

لفظ مشترک کے استعمال میں جسطرح اختلاف تھا اسی طرح حقیقی اور مجازی معنوں کے استعمال میں اختلاف ہے پس اس میں چند قول ہیں۔

(۱) ایک قوم نے حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں استعمال کو منع کیا۔

(۲) اور ایک قوم نے اسکو جائز کیا۔

پھر ان مجوزین میں اختلاف ہے۔

(۱) اکثر تو صرف مجاز کے قائل ہوئے

(۲) اور بعض حقیقت اور مجاز کے دونوں اعتبار سے قائل ہوئے۔

(۱) دلیل مانعین

اگر لفظ کا استعمال دونوں معنوں میں جائز ہوگا تو اجتماع منافیین لازم آئیگا اسلیئے کہ مجاز کی شرط یہ ہے کہ اسکے لیئے قرینہ ہو جو اصلی اور حقیقی معنی مراد لینے سے منع کرے اسی بناء پر بعض اہل بیان نے کہا ہے کہ مجاز اور قرینہ دونوں آپس میں لازم اور ملزوم ہوتے ہیں اور قرینہ حقیقت کا مخالف ہوتا ہے پس مجاز بھی حقیقت کا مخالف ہوگا تاکہ لازم اور ملزوم کا حکم یکساں رہے ورنہ محال لازم آئیگا نیز مجاز وکنایہ میں ان لوگوں نے یہی فرق رکھا ہے یعنی مجاز میں قرینہ حقیقت کا مخالف ہوتا ہے اور کنایہ میں یہ مخالف قرینہ نہیں ہوتا۔ پس جبکہ متکلم لفظ کو حقیقی و مجازی دونوں معنوں میں استعمال کریگا تو حقیقی معنی کے ارادہ کرنے کی صورت میں مجازی معنی کا ارادہ نہیں کرسکتا ورنہ اجتماع منافیین لازم آئیگا اور اسکا باطل ہونا ظاہر ہے۔

(۲) دلیل مجوزین

حقیقت کے ارادہ۔ اور مجاز کے ارادہ میں باہم کوئی مخالفت نہیں ہے۔ اور جب انہیں

کوئی منافات و مخالفت نہیں تو آدمی کے نزدیک دو ارادہ کیا بلکہ ہزار ارادوں اور
اُنکے اجتماع میں بھی کوئی منافات نہیں ہے

(۳) صرف مجاز ہونیکی دلیل

لفظ کا حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں اسطرح پر استعمال ہو تاکہ حقیقی میں مجازی
معنی بھی داخل ہو جائیں تو اس صورت میں بھی استعمال غیر ما وضع لہ اولی ہو گا کیونکہ
مجازی معنی پہلے تو موضوع لہ میں داخل نہ تھے اور اب داخل ہو گئے۔
پس اس طرح کے استعمال سے صرف مجاز ہونا ثابت ہو گا اور یہی مطلوب ہے

(۴) حقیقت اور مجاز دونوں اعتبار کی دلیل

مشترک لفظ حقیقت اور مجاز دونوں معنوں میں مستعمل ہوتا ہے اور فرض یہ ہے کہ ایک
معنی میں حقیقت ہے اور دوسرے معنی میں مجاز ہے پس ان دونوں کا حکم استعمال
میں جدا جدا رہے گا۔

جواب دلیل اوّل مانعین

مانعین کی دلیل کی رد مجوزین کی دلیل سے عیاں ہے اور اُسکے بعد اخیر کی دونوں
دلیلیں بھی مانعین کی دلیل کے باطل ہونے سے باطل و ساقط ہو گئیں۔
مترجم اسلئے کہ مانعین نے اپنی دلیل میں دو معنوں کا ایک وقت میں استعمال لیا جس
سے اجتماع متنافیین یقیناً لازم آتا ہے اور مجوزین نے اپنی دلیل میں دو معنوں کا ارادہ لیا
اس سے اجتماع متنافیین لازم نہیں آسکتا پس اخیر کی دونوں دلیلیں اسوجہ سے باطل
ہوئیں کہ اُن میں اجتماع متنافیین لازم آتا ہے۔ محض مجاز ہونے کی رد میں ہم

اثنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ اسمیں تو محل نزاع سے خروج لازم آتا ہے کیونکہ
محل نزاع یہ ہے کہ ایک لفظ دو معنوں میں اسطرح مستعمل ہو کہ مدار حکم اور متعلق
اثبات و نفی ہر ایک معنی ہو (جیسا کہ بحث مشترک میں مذکور ہوا) اور دلیل میں جو بیان
کیا گیا ہے وہ اسبات کو ظاہر کرتا ہے کہ جو لفظ بطریق مذکور مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے
وہ معنی حقیقی اور مجازی اوّل دونوں کو شامل ہوتا ہے پس یہ تیسرے معنی ہوگئے اور
اس میں کسی کو بھی بحث نہیں اسکا نام عموم مجاز اور عموم اشتراک ہے (یعنی لفظ
کا ایسے معنی حقیقی عام میں استعمال کرنا کہ جمیع معانی کو شامل ہوجائے مثلاً آپنے کہا
(لا اضع قدمی فی دار فلان) اور قدم رکھنے سے مراد آپ (دخول) لیں۔
پس یہ دخول پا برہنہ کو شامل ہے کہ جو حقیقت ہے۔ اور جوتا پہن کر جانے اور سواری
پر چڑھکر جانے کو بھی شامل ہے اور یہ دونوں مجاز ہیں پس اس میں کسیکو بھی اختلاف نہیں
ہمارے نزدیک تحقیق اسمقام پر یہ ہے کہ یہاں دو اعتبار ہیں
اعتبار اوّل اگر معنی حقیقی سے تمام موضوع لہ یہاں تک کہ وہ وحدت جو مفرد میں
ملحوظ ہوتی ہے وہ بھی مراد ہے تو مانع کا قول درست ہے اسلئے کہ حقیقی معنی کے
ساتھ مجازی معنی کا ارادہ کرنا دو وجہ سے منع ہے اوّل وحدت مذکورہ کا مجازی معنی
کے مخالف ہونا۔ دوسرے مجازی معنی کے ساتھ قرینۂ مخالف حقیقت کا لازم ہونا۔
(اعتبار دوم) اگر حقیقی معنی سے مدلول اور ایک مفہوم عام حقیقی مراد ہے بلا لحاظ
اسکے کہ منفرد ہو یا مرکب ہو (جیسا کہ بحث اشتراک میں مانع کی دلیل کے جواب میں بیان
کیا گیا ہے) تو جواز کا قول درست ہے اسلئے کہ جب حقیقی معنی سے مدلول اور ایک
مفہوم عام حقیقی مراد ہوا جس میں قید وحدت وغیرہ کا بھی کوئی لحاظ نہیں کیا گیا ہے
تو واقع میں یہ حقیقی معنی ہی نہ ہوئے بلکہ ایک طرح کے مجازی معنی ہوئے پس وہ قرینہ
جو حقیقت کا مخالف تھا اور مجاز کو لازم تھا وہ بھی اس صورت میں اس حقیقی عام معنی

کا مخالف نہ ہوگا اور جب وہ مخالف نہ ہوگا تو ایسے حقیقی عام معنی کے ساتھ مجازی معنی کا ارادہ کرنا بھی جائز ہوگا۔
چونکہ مشترک کے استعمال میں یہی قرینہ مراد لیا گیا ہے جو حقیقی عام معنی کا مخالف نہیں ہوتا لہذا اس بحث میں بھی یہی مراد لینا ظاہر ہے غالباً مانع نے بحث اشتراک میں اور اس بحث میں مذکورہ بالا اولی اعتبار پر بنار کی ہے اس بنار پر اسکا کلام درست ہے لیکن یہ نزاع لفظی ہو جائے گی نیز اس سے حقیقت اور مجاز ہونے کا قول بھی ضعیف ہو گیا اس لیے کہ حقیقی معنی پورے پورے مراد نہیں لیے گئے بلکہ حقیقی معنی کا بعض حصہ مراد لیا گیا ہے جس سے لفظ کا مجاز ہونا بھی صاف ظاہر ہوتا ہے۔

مطلب دوم

اسمیں دو ریحان ہیں

پہلا ریحان اوامر کا بیان

(اسمیں بارہ ۱۲ اصول ہیں جو تفصیل وار بیان ہوتے ہیں)

اصل (۱)

صیغہ امر وجوب میں حقیقت ہے

صیغہ فعل (اور جو اسکے ہم معنی ہوں مثل لیفعل و رویدا وصہ ونزال وغیرہ) میں چند قول ہیں۔
(۱) علی الاقوی لغت کی راہ سے وجوب میں حقیقت ہے فقط اور اسمیں تمام اصولیوں کا اتفاق ہے۔

(۲) دوسرا قول ہے کہ حقیقت ندب (سنّت) میں ہے فقط۔
(۳) تیسرا قول ہے کہ حقیقت طلب میں ہے اور وہ وجوب و ندب میں قدر مشترک ہے۔
(۴) سید مرتضیٰ رہ کا قول ہے کہ وجوب و ندب میں مشترک لفظی لغوی ہے اور عرف شرع میں فقط وجوب میں ہی حقیقت ہے۔
(۵) پانچواں قول توقف کا ہے یعنی وجوب و ندب میں سے کسی کے لیے معین نہیں کیا۔
(۶) چھٹا قول ہے کہ وجوب و ندب و اباحت میں مشترک ہے۔
(۷) ساتواں قول ہے کہ وجوب و ندب و اباحت میں قدر مشترک ہے اور وہ اذن ہے۔
(۸) آٹھواں قول ہے کہ وجوب و ندب و اباحت و تہدید ان چار میں قدر مشترک ہے
ان کے علاوہ اور بھی اقوال ہیں۔ جنکو شاذ سمجھ کر ہم نے نقل کرنا بے فائدہ سمجھا۔

قولِ اوّل پر ہماری دلیل اوّل

ہم یقین کرتے ہیں کہ جب آقا اپنے غلام سے کہے کہ فلاں کام (کر) اور غلام اُس کام کو نہ کرے تو غلام عاصی و نافرمان شمار کیا جاتا ہے اور عقلاً اُسکی مذمت کی جاتی ہے اور صرف نافرمانی پر اُسکی مذمت حَسَن اور اچھی سمجھی جاتی ہے یہی معنی وجوب کے ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ وجوب تو قرینہ سے سمجھا گیا نہ صیغہ امر سے پس یہ جواب دیا جائیگا کہ گو قرینہ یہاں موجود ہے مگر اُس سے کام نہیں لیا گیا بلکہ امر سے وجوب کو وجدان اور ذوق نے معلوم کیا نیز اسکے ساتھ اگر قاعدہ مشہورہ (اصل عدم نقل) کو ملا لیا جائے تو بے دقت مطلوب اور مقصود پورا ہو جاتا ہے۔

دلیل دوم

ابلیس سے ارشاد باری تعالےٰ ہے مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ اور یہ

استفہام معرض انکار و اعراض میں ہے پس اگر صیغہ امر اسجدوا کلام باریتعالیٰ واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم الخ میں وجوب کے لیے نہوتا تو یہ استفہام درست نہ ہوتا بلکہ شیطان خود یہ کہتا کہ بار الہا تونے مجھپر سجدہ کب واجب کیا تھا

دلیل سوم

حق سبحانہٗ تعالےٰ نے اپنے کلام بلاغت نظام فلیحذر الذین یخالفون عن امرہٖ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم میں مخالفت امر پر تہدید فرمائی اور تہدید دلیل وجوب ہے پس ثابت ہوا کہ امر وجوب کے لیے ہے۔

اعتراض

آیۃ مذکورہ سے مخالفت امر پر حذر ثابت ہوتا ہے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہاں اگر یہ فرض کیا جائے کہ امر وجوب کے لیے ہے تو ثابت ہو سکتا ہے حالانکہ اسمیں ہی جھگڑا ہے

جواب

آیۂ مذکورہ سے وجوب ہی ثابت ہوتا ہے ورنہ عذاب سے بچنا سنت یا مباح ہوگا۔ اور یہ ایک فضول بات ہے کہ عذاب سے بچنا سنت یا مباح ہو نیز عذاب سے بچنے کا کوئی مقتضی ہونا چاہیے ورنہ حذر عبث ہوگا۔ اور عذاب کا مقتضی اور باعث واجب کی ہی مخالفت ہو سکتی ہے سنت کی مخالفت نہیں ہو سکتی لہذا ثابت ہوا کہ امر وجوب کے لیے ہے۔

اعتراض

استدلال کا مطلب تو یہ ہے کہ مخالفت امر سے ترک مامور بہ مراد ہو اور آیت مذکورہ سے یہ بات نہیں نکلتی بلکہ یہ نکلتی ہے کہ امر مثلاً وجوب یا ندب کے لیے ہے اُسکے خلاف حمل کرنے سے حذر کرنا چاہیے۔

جواب

مخالفت سے جو متبادر ہوتا ہے وہ نافرمانی کرنا اور مامور بہ کا نہ بجالانا ہے اسی واسطے مخالفت کا تعدیہ (عن) سے فرمایا ہے اور اعراض کے معنی لیے گئے ہیں اور جو معنی معترض بیان کرتا ہے وہ غیر متبادر اور فہم سے بعید اور دور ہیں جو بلا دلیل قابل قبول نہیں ہو سکتے

اعتراض

آیہ مذکورہ یخالفون عن امرہ مطلق ہے ایک امر کا بجالانا امتثال کے لیے کافی ہے۔ پس جمیع اوامر کے وجوب کو مقتضی نہیں حالانکہ مدعی یہ ہے کہ جمیع اوامر میں وجوب کا فائدہ حاصل ہو۔

جواب

(عن امرہ) میں اضافت مصدری ہے جو عدم عہد کی حالت میں عموم کے لیے ہوتی ہے جیسے ضرب زید و اکل عمر اگر کوئی ضرب خاص اور اکل خاص مخاطب اور متکلم کے درمیان معین نہ ہو تو ہر طرح کی ضرب اور ہر قسم کی اکل کو شامل ہے اور اسکی عام ہونے کی علامت جواز استثنار ہے مثلاً آیت مذکورہ میں کہہ سکتے ہیں فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ الا الامر الفلانی اس کے علاوہ مطلوب کے ثابت ہونے میں مطلق ہونا بھی کافی ہے کیونکہ امر اگر وجوب کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں حقیقت

ہوتا تو مطلق امر کی مخالفت پر مذمت و تہدید و وعید حسن نہ ہوتی۔

دلیل چہارم

قول حق تعالےٰ واذا قیل لھم ارکعوا لا یرکعون میں مخالفت امر پر مذمت فرمائی ہے اگر امر وجوب کے لیئے نہ ہوتا تو مذمت درست نہ ہوتی۔

اعتراض

پہلے یہ کہ مذمت ترک رکوع پر نہیں بلکہ تکذیب رسل پر ہے دلیل اسپر آیہ قرآنی ویل یومئذ للمکذبین ہے دوسرے یہ کہ صیغہ امر سے وجوب کا فائدہ قرینہ سے دیا ہے۔

جواب دیا گیا

(پہلے یہ کہ)

مکذبین یا تو وہی کفار لوگ تھے جنھوں نے امر کے بعد رکوع نہیں کیا یا دوسرے مسلمان لوگ تھے پس اگر پہلے ہی لوگ تھے تو جائز ہے کہ وہ ترک رکوع پر مستحق مذمت ہوں اور تکذیب رُسُل پر مستحق ویل و عذاب ہوں اسلیئے کہ مذہب شیعہ میں کفار بھی فروع دین پر اسی طرح معذب ہونگے جسطرح کہ اُصول دین پر معذب ہونگے اور اگر دوسرے لوگ تھے تو اسمیں کیا قباحت ہے کہ ایک جماعت تکذیب رُسُل پر مستحق ویل و عذاب ہو۔ اور دوسری جماعت ترک رکوع پر مستحق مذمت ہو۔ دوسرے یہ کہ حق سبحانہٗ تعالےٰ نے محض مخالفت امر پر مذمت فرمائی ہے اسی لحاظ سے وجوب کا فائدہ حاصل ہوا اور قرینہ سے یہ وجوب ہرگز حاصل نہیں ہوا دوسرے مذہب

کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل

آنحضرتؐ کا ارشاد ہے اذا امرتکم لشیٔ فاتوا منہ ما استطعتم ماموربہ کے بجالانے کو ہماری مشیت پر رکھا اور یہی معنی ندب اور استحباب کے ہیں۔

اسکا جواب دیا گیا

کہ آنحضرتؐ نے لفظ ما استطعتم فرمایا ہے یعنی ماموربہ کو ہماری مشیت پر نہیں رکھا بلکہ ہماری قدرت و استطاعت پر رکھا ہے اور یہ معنی وجوب کے ہیں۔

دوسری دلیل

اہل لغت نقل کرتے ہیں کہ سوال اور امر دونوں برابر ہیں صرف رتبہ کا فرق ہے یعنی آمر کا رتبہ سائل سے بڑھا ہوا ہوتا ہے اور سوال ندب پر دلالت کرتا ہے پس امر بھی ندب پر دلالت کرے گا اگر امر وجوب پر دلالت کریگا تو امر و سوال میں فرق ہوجائے گا اور یہ خلاف ہے۔

جواب دیا گیا

جو شخص امر کے وجوب کا قائل ہے وہ کہتا ہے کہ سوال بھی وجوب پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ صیغہ افعل کا اُسکے نزدیک طلب الفعل مع المنع من الترک کے لیئے موضوع ہے اور اُسکو سائل نے استعمال کیا ہے لیکن اُس سے وجوب لازم نہیں آتا ہے کیونکہ وجوب شرع سے ثابت ہوتا ہے اسی واسطے سوال کا پورا کرنا

لازمی و ضروری نہیں۔ مجھکو اس جواب میں بحث ہے تحقیق یہ ہے کہ نقل مذکور اہل لغت سے ثابت نہیں بلکہ بعض اہل لغت نے اسکے عدم صحت کی تصریح کی ہے۔

تیسرے مذہب کی دلیل

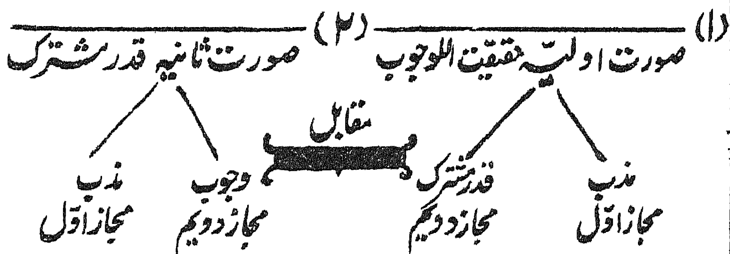
صیغہ امر کبھی وجوب میں استعمال ہوتا ہے جیسے اقیموا الصلوٰۃ اور کبھی ندب و استحباب میں جیسے فکاتبوھم الخ اگر دونوں کے لیے موضوع ہوتا تو اشتراک لازم آتا اگر ایک کے لیے موضوع ہوتا تو مجاز لازم آتا پس قدر مشترک میں حقیقت ہے اور وہ طلب فعل ہے تاکہ اشتراک اور مجاز جو خلاف اصل ہیں دونوں لازم نہ آئیں۔

جواب دلیل مذکور

مجاز اگرچہ خلاف اصل ہے لیکن جبکہ دلیل اُسپر دلالت کرنے والی موجود ہو اُسکے اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور ہم سابق میں بیان کر آئے ہیں کہ امر مخصوص وجوب میں حقیقت ہے پس اُسکے غیر میں ضرور مجاز ہوگا۔ ورنہ اشتراک جو خلاف اصل ہے اور بہ نسبت مجاز کے مرجوح ہے) لازم آئیگا۔ بلکہ اگر قدر مشترک کے لیے قرار دیا جائے تو بھی مجاز لازم آئیگا۔ کیونکہ صیغہ امر بقول آپ کے وجوب و ندب دونوں میں سے کسی کے لیے خاص طور پر وضع نہیں کیا گیا ہے پس جس معنی میں بھی استعمال کیا جائے گا استعمال غیر ما وضع لہ کہلائیگا۔ غرض اشتراک کے سوا خواہ حقیقت و مجاز کے لیے قرار دیا جائے یا قدر مشترک کے لیے تجویز کیا جائے مجاز ضرور لازم آئیگا بلکہ حقیقت و مجاز کی صورت میں صرف ایک ہی مجاز ہوگا اور قدر مشترک کی صورت میں دو مجاز ہونگے لہذا پہلی صورت اولیٰ ہوئی۔

اعتراض

آپکا یہ کہنا کہ حقیقت و مجاز کی صورت میں ایک مجاز ہے اور قدر مشترک کی صورت میں دو مجاز ہیں درست نہیں بلکہ دونوں صورتوں میں دو۔ دو مجاز ہیں اور دونوں صورتیں مساوی ہیں قدر مشترک کی صورت میں تو ظاہر ہے کہ وجوب و ندب میں استعمال سے دو مجاز پیدا ہوتے ہیں۔ اسیطرح حقیقت و مجاز کی صورت میں دو مجاز پیدا ہوتے ہیں مثلاً ندب میں استعمال سے ایک مجاز ہوا قدر مشترک میں استعمال سے دوسرا مجاز جو مذہب ثانی کے وجوب کے مقابل سمجھا جائیگا پس دونوں صورتیں مساوی ہیں اور کسی کو بھی ترجیح نہیں ہر دو صور کی مساوات ذیل سے دیکھو۔



جواب اعتراض مذکور۔ آپ کی قوت واہمہ نے صورت اولیہ میں دوسرا مجاز جو صورت ثانیہ کے وجوب کے مقابلہ میں پیدا کیا ہے یہ بالکل خلاف ہے اس لئے کہ صورت اولیہ میں اول تو قدر مشترک کا استعمال ہی نہیں ہوتا اور بالفرض کہیں ہوا بھی ہو تو شاذ و نادر پس شاذ و نادر استعمال کو ہر دو معنی کے مشہور استعمال سے کیا نسبت غرض ثابت ہو گیا۔ کہ پہلی صورت کی بناء پر مجازیت کم ہے۔ لہذا وہی ترجیح کے لیئے اولی اور احق ہے اگر اسکے خلاف پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

چوتھے مذہب کی دلیل

جناب سید مرتضیٰ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

(الف) صیغہ امر لغت و عرف و قرآن و حدیث سب جگہ میں وجوب و ندب کے لیے برابر استعمال ہوتا ہے اور استعمال مقتضی حقیقت ہے جب تک اسکے خلاف پر کوئی دلیل نہ ہو اور جب ایک لفظ مختلف مقامات میں مستعمل ہوتا ہے تو جو ایک جگہ اسکا حکم ہوتا ہے وہی حکم سب جگہ ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ صیغہ امر لغتہً سب میں مشترک ہے اور حقیقت ہے۔

(ب) جو امر قرآن و حدیث میں وارد ہوا ہے اسکو صحابہ نے عرف شرع میں حقیقت وجوب میں قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ جب کسی صحابی نے کوئی امر بیان کیا تو کبھی یہ نہیں کہا کہ یہ خدا و رسولؐ کا امر (حکم) ہے اور امر مقتضی ندب ہے۔ یا امر میں وجوب و ندب کی راہ سے توقف ہے بلکہ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ہر امر کو صحابی وجوب کے لیے سمجھتے آئے ہیں تابعین اور تبع تابعین میں بھی بدستور یہی سلسلہ جاری رہا۔ بلکہ صحابہ یا تابعین وغیرہ اگر آپس میں کبھی بحث و مباحثہ کرتے تو بھی قاعدہ مذکور اور اپنی عادت مجربہ سے جدا نہ ہوتے اب رہے ہمارے علمار شیعہ انہوں نے بھی حکم مذکور میں کوئی اختلاف نہیں کیا اور سب کے سب امر کو وجوب کے لیے سمجھتے آئے ہیں۔ البتہ انہوں نے بعض الفاظ کے احکام میں جن کو لغت نے وضع کیا تھا کچھ اختلاف کیا ہے لیکن ان الفاظ کو ان کے ظواہر پر اسی طرح حل کیا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اجماع ہمارے علمار کا حجت ہے

جواب (الف)

ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب امر بولا جاتا ہے تو عرفاً وجوب کا تبادر ہوتا ہے ندب کا تبادر نہیں ہوتا اور محض ندب میں استعمال ہونے سے یہ ضروری نہیں ہے کہ ندب میں حقیقت

ہو جائے۔ بلکہ عدم تبادر کی صورت میں مجاز ہونا چاہیے جو اشتراک سے بہتر ہے (المجاز خیر من الاشتراک) مقولہ مشہور ہے اور آپکا یہ کہنا کہ (ایک لفظ کا چند جگہ میں مستعمل ہونا حقیقت ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اسکا حکم سب جگہ وہی ہے جو ایکجگہ ہو) یہ جب صحیح ہو سکتا ہے کہ جب اُس لفظ کی نسبت سب جگہ یکساں ہو لیکن تبادر و عدم تبادر میں جیسا فرق ہو تو صحیح نہیں ہو سکتا اور تفاوت و فرق ہم ثابت کر چکے۔

جواب (ب)

صحابہ کا امر کو عرف شرع میں وجوب کے لیے حمل کرنا اور قرار دینا تو ہمارے دعوے کا مؤید ہے بلکہ کچھ عرف شرع ہی کی خصوصیت نہیں لغت میں بھی وجوب ہی کے لیے تھا اس لیے کہ صحابہ کا امر کو وجوب کے لیے حمل کرنا صاف ظاہر کرتا ہے کہ لغۃً امر وجوب ہی کے لیے تھا اور اگر اُن کے عرف کی تخصیص کی جائے گی تو یہ بات ہو گی کہ لفظ کو انہوں نے اپنے موضوع لغوی سے بدل دیا اور یہ خلاف اصل ہی۔

اسکے علاوہ شروع دلیل میں تو آپ نے یہ دعوی کیا کہ صیغہ امر قرآن و حدیث میں وجوب و ندب کے لیے مستعمل ہوتا ہے اور آخر دلیل میں حمل صحابہ سے یہ ثابت کرنے لگے کہ جو امر قرآن و حدیث میں وارد ہے وہ وجوب کے لیے ہے ذرا غور تو فرمایئے کہ آپ کے پہلے کلام میں اور اس میں کسقدر منافات ہے۔

پانچویں مذہب کی دلیل

صیغہ امر اگر ثابت ہو گا کہ فلاں معنی کے لیے موضوع ہے تو دلیل سے ثابت ہو گا اور دلیل موجود نہیں ہے اسلیئے کہ دلیل یا تو عقلی ہو گی۔ اُسکا یہاں کوئی تعلق ہی نہیں یا نقلی ہو گی تو وہ یا آحاد ہے جو مفید علم نہیں یا متواتر ہے سو وہ موجود نہیں ورنہ یہ جھگڑا

ہی نہ ہوتا۔ لہذا توقف واجب ہوا۔

جواب دلیل مذکور

ہم آپ کے اس حصر کو منع کرتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس حصر کے علاوہ دوسری دلیلوں سے مدعا ثابت کیا جائے مثل استعمال لفظ وغیرہ و دیگر علامات کے جو مقصود پر دلالت کریں

چھٹے مذہب کی دلیل

وہی ہے جو سید مرتضیٰ رح نے تین معنی کے اشتراک میں پیش کی اور اسکا جواب بھی وہی جواب ہے جو مذکور ہو چکا۔ ساتویں مذہب کی دلیل قدر مشترک والی تیسری دلیل کے مطابق ہے اور اسکا جواب بھی وہی جواب ہے جو مذکور ہو چکا۔ آٹھویں مذہب کی دلیل چار معنی میں اشتراک کی دلیل وہی ہے جو تین معنی کے اشتراک کی ہے اور جواب وہی ہے جو بیان ہوا۔ فقط۔

فائدہ ضروریہ

جو احادیث آئمہ معصومین علیہ السلام سے مروی ہیں اُن میں اکثر امر کا صیغہ ندب میں مستعمل ہوا ہے اور اس کثرت سے اُن کے عرف میں مستعمل ہوا ہے کہ مجازات راجحہ سے شمار ہو کر حقیقت کے درجے تک پہنچ گیا ہے پس درصورت عدم قرینہ محض صیغہ امر سے یہ سمجھ لینا کہ یہ وجوب کے لیے ہے نہایت مشکل بات ہے۔

(۲) اصل

صیغہ امر سے وحدت و تکرار کا اظہار نہیں ہوتا۔ اور اسمیں چند اقوال ہیں

(۱) پہلا قول حق یہ ہے کہ محض صیغہ امر سے وحدت و تکرار سمجھ میں نہیں آسکتے بلکہ صیغہ فقط طلب فعل پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) دوسرا قول۔ ایک قوم کہتی ہے کہ صیغہ تکرار کا فائدہ دیتا ہے اور افعل کا مطلب افعل ابدًا ہے

(۳) تیسرا قول۔ ایک قوم کا مذہب ہی کہ صرف مرّت کا فائدہ دیتا ہے۔

(۴) چوتھا قول۔ ایک جماعت توقف کی قائل ہے

پہلے (ہمارے) قول کی دلیل

صیغہ امر سے متبادر طلب فعل ہے اور وحدت و تکرار صیغہ کی حقیقت سے خارج ہیں پس جسطرح سے کہ اِضْرِبْ زمان ومکان و آلہ کو شامل نہیں اسی طرح وحدت و تکرار کو بھی شامل نہیں لیکن کم از کم جس سے امتثال صادق آئے وہ وحدت ہی ناچار وہی مراد ہو سکتی ہے تاکہ امتثال حاصل ہو اور وہ حقیقت فعل جو امر سے مطلوب ہے صادق آئے۔ اور دوسری تقریر ہم اپنی دلیل مذکور کے مؤید اسطرح کر سکتے ہیں کہ مرّت اور تکرار صفات مصدر سے ہیں جسطرح کہ قلیل و کثیر ہیں مثلاً آپ نے کہا کہ اضرب ضربا قلیلا او کثیرا مکررًا او غیر مکررًا پس گویا آپ نے مصدر کو مختلف صفات سے متصف کیا اور یہ امر ظاہر ہی کہ موصوف جب مختلف صفات سے متصف ہوتا ہے تو اُسکی دلالت نہ کسی خاص صفت پر ہوتی ہے اور نہ کسی صفت کو اُس ہی کوئی خاص خصوصیت ہوتی ہے نیز یہ امر بھی مخفی نہیں ہے کہ امر کا مفہوم و مفاد طلب فعل یعنی مصدری معنی کی بجاآوری کی طلب ہے پس معنی اِضْرِبْ کے مثلاً اَضْرِبُ تمائی طلب ہی اور صفت ضَرْب پر مرّت یا تکرار وغیرہ کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ اعتراض۔ تقریر مذکور بالا سے ظاہر ہوا کہ مصدری معنی سے وحدت و تکرار کا کوئی افادہ نہیں ہوتا تو ہم کہتے

ہیں۔ کیا وجہ ہے کہ صیغہ امر کی وحدت و تکرار پر دلالت نہ ہو؟ جواب ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ صیغہ امر کا مفہوم بمقتضائے حکم تبادر صرف طلب ایجاد فعل ہے اُس میں وحدت و تکرار پر دلالت کہاں ہے۔

دوسرے قول کے دلائل تین ہیں

(۱) اگر صیغہ امر تکرار کے لیے نہ ہوتا تو نماز و روزہ کا تکرار صادق نہ آتا۔
(۲) نہی تکرار کو چاہتی ہے پس امر بھی تکرار کو چاہتا ہے کیونکہ دونوں ایک جامع مشترک میں کہ (طلب) ہے شریک ہیں۔
(۳) کسی کام کا امر کرنا (بعینہٖ اسکا مطلب یہ ہے کہ اُسکی ضد کی نہی کرنا) اور ظاہر ہے کہ نہی منہی عنہ سے دائمی تکرار کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس امر میں بھی مامور بہ کے ساتھ تکرار ضروری ہوگا۔

جواب دلیل اوّل

صیغہ سے تکرار ہرگز سمجھ میں نہیں آتا اور نماز و روزہ کا تکرار دوسری دلیل سے ثابت ہوا ہے اور اگر یہ مان لیا جائے تو حج کے بارے میں کیا جواب ہوگا کہ اسمیں تکرار نہیں ہے۔

جواب دلیل دوم

اوّل تو یہ قیاس فی اللغتہ ہے جو باطل ہے دوسرے نہی انتفا حقیقت کو چاہتی ہے جو جمیع اوقات میں ہونی چاہیے اور امر اثبات حقیقت کو چاہتا ہے جو ایک مرتبہ میں حاصل ہو سکتا ہے نیز تکرار امر مامور بہ کے سوا دوسرے فعل کو مانع ہے بخلاف نہی کے کہ ترک ہر فعل کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔

جواب دلیل سویم

یہ مانا کہ امر بالشئے کے معنی اُسکی ضد سے نہی کر نیکے ہیں۔ لیکن نہی کے معنی امر کے ضمن میں لیکر منہی عنہ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے روکنا اور منع کرنا درست نہیں بلکہ اصل میں نہی کا تعلق اُس امر سے ہوتا ہے جسکے ضمن میں وہ نہی قرار دی جاتی ہے پس اگر وہ امر دائمی ہے تو نہی بھی دائمی ہو گی اور اگر امر دائمی نہیں ہے تو نہی بھی دائمی نہ ہو گی۔

تیسرے قول کی دلیل

جسوقت آقا نے اپنے غلام کو حکم دیا (ادخل الدار) اور غلام گھر میں ایک مرتبہ داخل ہو گیا تو عرفاً مطیع و فرمانبردار سمجھا گیا۔ اگر امر تکرار کے لیے ہوتا تو فرمانبردار نہ سمجھا جاتا

جواب دلیل مذکور

چونکہ کم از کم ایک مرتبہ کام کرنے میں امتثال اور فرمانبرداری حاصل ہو جاتی ہے۔ اور حقیقت امر صادق آجاتی ہے اسلیئے فرمانبردار سمجھا گیا اور عرفاً اگر دو مرتبہ یا تین مرتبہ اُس کام کو بجالائے گا تو بھی فرمانبردار سمجھا جائے گا ورنہ وجہ یہی ہے کہ امر وحدت و تکرار میں قدر مشترک ہے اور وہ محض حقیقت فعل کی بجاآوری کی طلب ہے۔

چوتھے قول کی دلیل

متوقفین کے قول کی دلیل جو سابق میں گذر چکی وہی دلیل اس قول کی ہے وہ مختصراً یہ ہے کہ اگر ثابت ہو گا تو دلیل سے ثابت ہو گا۔ اور عقلی دلیل کا یہاں تعلق نہیں اور نقلی

ہیں اگر احاد ہے تو مفید یقین نہیں متواتر کا وجود نہیں ورنہ اختلاف ہی نہ ہوتا لہذا توقف ضروری ہوا۔

جواب دلیل مذکور

بعینہٖ وہی ہے جو مذکور ہوا یعنی یہ حصر منع ہے ہو سکتا ہے کہ مقصود کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو سکے۔

(۳) اصل

مطلق امر کی دلالت نہ فور پر ہے اور نہ تراخی پر اسمیں چند قول ہیں

(۱) شیخؒ اور ایک جماعت کا قول ہے کہ امر مطلق فور و تعجیل کے لیے ہوتا ہے اگر مکلف تاخیر اور دیر کریگا تو گنہگار ہوگا۔

(۲) سید مرتضیٰ علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ امر فور و تراخی (تاخیر) میں مشترک ہے تعین مراد دلیل پر موقوف ہے۔

(۳) محقق ابوالقاسم بن سعیدؒ اور علامہؒ اور ایک جماعت کا قول ہے کہ امر مطلق کی دلالت فور و تراخی دونوں پر نہیں۔ بلکہ مطلق فعل پر دلالت کرتا ہے اور ان دونوں میں سے جو کوئی حاصل ہو جائے وہی کافی ہے۔ وھذا ھوالاقوے

اسپر ہماری دلیل وہی ہے جسکو ہم نے وحدت و تکرار میں بیان کیا کہ امر طلب حقیقت فعل پر دلالت کرتا ہے اور فور و تراخی صفات فعل سے ہیں جو اُس سے خارج ہیں

قول اوّل کی دلیل اوّل

آقا نے جب غلام سے کہا اسقنی اور غلام نے پانی پلانے میں تاخیر کی مستحق سزا ہوگا۔

اور نافرمان سمجھا جائیگا اور یہ بات عرفاً معلوم ہے اگر امر فور کے لیئے نہ ہوتا تو نافرمان شمار نہ ہوتا۔

جواب

فور قرینہ سے سمجھا گیا۔ محض صیغہ امر سے فور ثابت نہیں ہوا۔

دلیل دویم

خداوند عالم نے ترک سجدہ پر شیطان کی مذمت فرمائی۔ ما منعك الا تسجد اذا امرتك پس اگر امر فور کے لیئے نہ ہوتا تو مذمت درست نہ ہوتی بلکہ خود شیطان ہی کہتا کہ بار الہا سجدہ فوری کا تو نے مجکو کب حکم دیا تھا۔ جواب مذمت تو اسوجہ سے فرمائی ہو کہ سجدہ کا حکم وقت معین سے مقید تھا چنانچہ فرماتا ہے۔ فاذا سويته ونفخت فيه من روحی فقعوا له ساجدين۔ چونکہ اُسوقت سجدہ نہ کیا راندۂ درگاہ ہو گیا۔

دلیل سویم

اگر تاخیر جائز ہوتی تو ضرور کسی معین وقت تک ہوتی کیونکہ اگر وقت معین نہ ہوتا تو کیا۔ از منہ امکان تک ہوتی جو نامعلوم ہے اسمیں تو سراسر تکلیف محال لازم آتی لہذا تاخیر جائز نہیں۔

جواب

یہ بات ممکن ہو کہ اگر جواز تاخیر کی تصریح کرنا چاہتا تو آمر کر سکتا تھا کوئی امر مانع نہ تھا

اور تکلیف محال جب لازم آتی کہ تاخیر تو واجب ہوتی اور وقت معین نہ کیا جاتا۔
حالانکہ جس وقت تک تاخیر مدنظر ہوتی اسکا بتانا ہی واجب ہوتا لیکن جب تاخیر
جائز ہے تو وقت کا بتانا اور معین کرنا واجب و لازم نہیں بلکہ فوری حکم بجالانے
میں امتثال حاصل ہوتا اور تکلیف محال بھی لازم نہ آتی۔

دلیل چہارم

حق سبحانہ فرماتا ہے وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم دوسرے مقام پر ارشاد
باری تعالےٰ ہوتا ہے فاستبقوا الخیرات ہر دو آیات سے فور ثابت ہے کیونکہ
مغفرت سے مراد اصل میں سبب مغفرت ہے اور وہ مامور بہ کا بجالانا ہے ورنہ
مغفرت (جس سے مراد بخشش ہے) یہ تو خداوند عالم کا فعل ہے اسکی طرف بندہ کیا
دوڑ سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کے بجالانے میں جلدی کرنا چاہیئے۔
اسی طرح دوسری آیت میں مامور بہ کے بجالانے میں سبقت کرنا چاہیئے بہرحال
سارعت وسبقت اسیوقت ہی متحقق ہو سکتی ہے کہ جب فعل مامور بہ کو فوراً بجالائے۔

جواب دلیل مذکور

ہر دو آیات سے سارعت اور سبقت کا افضل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ نہ واجب ہونا
اور مامور بہ کا بجالانا اور اسکی جانب سبقت وسارعت کرنا بھی اسوقت متحقق ہو سکتا
ہے کہ جب مامور بہ موسع ہو۔ اگر مضیق ہوگا تو ہرگز سارعت اور سبقت حاصل اور
صادق نہیں آسکتی دیکھو جب کسی شخص سے کہا جائے (صم غدا) اور وہ شخص اگلے
روز ہی روزہ رکھے تو ہرگز یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے سارعت وسبقت کی بلکہ عرفاً
سارعت اور سبقت اسیوقت ہی صادق آیگی جب وقت میں وسعت اور گنجائش

ہو اور پھر مامور یہ کو اوّل وقت بجالائے پس صیغہ امر ہر دو آیات میں ندب (استحباب) پر محمول ہے

دلیل پنجم

زید قائم - عمرو عالم - ھے طالق - انت حُرٌّ یہ جملہ خبریہ و انشائیہ ہیں خبر دہندہ اور انشا کنندہ ان میں زمانہ حاضرہ فوریہ کا قصد کیا کرتا ہے پس امر کو بھی انہیں میں شمار کر کے زمانہ حاضرہ فوریہ مراد لینا چاہیئے۔

جواب

اوّل تو یہ قیاس فی اللغتہ ہے یعنی امر کو افادہ فور میں خبر اور انشاء پر محمول کیا جو صریح باطل ہے دوسرے امر میں اور دیگر جملوں میں فرق ہے اسلیئے کہ جو وقت کسی کام کا حکم کیا جائے تو یہ ناممکن ہے کہ فوراً اُسی وقت کہ پلک جھپکنے بھی نہ پائے اور حکم بجالاے لامحالہ اگر ادا کریگا تو بہت ہی جلدی کریگا تو بھی تو زمانہ استقبال میں ادا کریگا۔ یا زمانہ حال سے لے کے کچھ نہ کچھ حصہ استقبال میں ادا کرے گا۔ جس سے مراد فور ہے بہر حال دونوں باتوں کا احتمال ہے پس ایک بات کو چھوڑ کر دوسری بات کو بلا کسی دلیل کے کیونکر اختیار کیا جاسکتا ہے۔

دلیل ششم

نہی فور کا فائدہ دیتی ہے امر بھی فور کا فائدہ دیگا کیونکہ طلب دونوں میں برابر ہے

جواب۔ یہ دلیل اور اُس کا جواب بعینہ وہی ہے جو مسئلہ تکرار امر میں گذرا۔

دوسرے قول کی دلیل

قرآن و حدیث و استعمال اہل لغت (زبان) میں امر کبھی فور اور کبھی تراخی کے لیے آتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب ایک لفظ کئی جگہ استعمال ہوتا ہے تو سب جگہ میں حقیقت اور مشترک ہوتا ہے نیز جب کوئی قرینہ یا علامت نہ ہو تو مکلف کو حق ہے کہ آمر سے دریافت کرے کہ اس کام کے ادا کرنے میں آپ کو تعجیل مقصود ہے یا تاخیر۔ پس حُسنِ سوال سے ثابت ہوتا ہے کہ صیغہ امر فور و تراخی دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور دونوں میں حقیقت اور مشترک ہے۔

جواب۔ اطلاق امر سے متبادر صرف طلب فعل ہے فور و تراخی قرینے سے سمجھے جاتے ہیں اور سوال کے حسن اور خوب ہونے کی بابت اسقدر کہدینا کافی ہے کہ صیغہ امر اعم معنے کیلئے موضوع ہے مخصوص فور و تراخی کے لیے الگ الگ وضع نہیں ہوا ہے اور جسطرح کلی متواطی کی افراد میں عمومیت کیوجہ سے مجازیت شایع ہوتی ہے اور اس میں رفع احتمال کی غرض سے سوال کرنا اور دریافت کرنا حسن ہوتا ہے۔ اسیطرح یہاں بھی حسن ہوا پس جب لفظ اعم معنے کے لیے موضوع ہوگا تو تخییر بین الامرین جواب دینا حسن ہوگا۔ اور ظاہر لفظ کے مدلول اور مفہوم سے بھی خروج لازم نہ آئیگا اور نہ ارتکاب مجاز ہوگا اگر صیغہ امر فور و تراخی کے لیے جدا جدا وضع ہوتا۔ تو اس تخییری جواب میں ظاہر مفہوم لفظ سے خروج لازم آتا اور ارتکاب مجاز ہوتا اور یہ خلاف ہے۔

فائدہ ضروریہ

جب امر مثلاً فور کے لیے مقرر ہو۔ اور مکلف اُس کام کو فوراً اوّل وقت امکان

ہیں نہ بجالائے تو آیا وہ کام اُسکو دوسرے وقت بجالانا چاہیئے۔ یا نہ ہر دو قول کو دو فریق نے اختیار کیا ہے۔

فریق اوّل کہتا ہے امر چاہتا ہے کہ مکلف بطور اطلاق اُس کام کو بجالائے پس اس سے استمراری اور دائمی طور پر امر کا بجالانا ثابت ہوتا ہے یعنی جسوقت چاہے مکلف اُس کام کو بجالا سکتا ہے۔

فریق دوم کہتا ہے۔ افعل قائم مقام افعل فی الآن الثانی من الامر کے ہے یعنی امر کے بعد فوراً دوسری آن میں اُس کام کو بجالانا چاہیئے اُسکے بعد پھر دوسرے وقت میں اُسکا بجالانا واجب نہیں اسی طرح محقق و علامہ نے احتجاج کو نقل کیا ہے اور دونوں بزرگواروں نے کسی کو ترجیح نہیں دی ہے اور جناب علامہ نے خلاف کی بنیاد اسپر قائم کی ہے آیا افعل کے معنی یہ ہیں (۱) افعل فی الوقت الثانی فان عصیت ففی الثالث وھکذا۔ (۲) یا یہ معنی ہیں افعل فی الزمن الثانی من غیر بیان حال الزمن الثالث وما بعدہ پس اگر پہلے معنی مراد لئے جائیں تو امر مقتضی ہوگا کہ اُس کام کو ہر وقت اور ہر زمانہ میں بجالا سکتے ہیں۔ اور اگر دوسرے معنی مراد لئے جائیں تو امر اُسکو مقتضی نہ ہوگا کہ اُس کام کو ہر زمانہ میں بجالائیں بہرحال یہ مسئلہ لغوی ٹھہرا۔ اور دونوں وجہوں کے تحقق پر حکم کا دارومدار رہا ہماری تحقیق اسبارے میں یہ ہے کہ وہ دلیلیں جن سے امر کو فور کے لیے ثابت کیا جاتا ہے۔ اُنکا مفہوم ایک نہیں ہے بلکہ مختلف ہے (۱) بعض کی دلالت تو یہ ہے کہ صیغہ امر خود فی نفسہ فور کو چاہتا ہے اور اس قسم کے دلائل بکثرت ہیں (۲) بعض کی دلالت فور پر تو نہیں بلکہ اُن سے وجوب مبادرت ثابت ہوتا ہے جیسا کہ آیہ مسارعت و استباق ہیں پس جو لوگ اپنے استدلال میں پہلے دلائل پر اعتماد کرتے ہیں اُن کو اس امر کا ضرور قائل ہونا پڑے گا۔ کہ جب مکلف اوّل وقت امکان میں فعل کو نہ بجالائے

تو وجوب اُسکا ساقط ہو جائے گا اس لیئے کہ اوّل وقت میں بجالانیکا ارادہ اصولیین صیغہ امر کے مفہوم کا ایک جز ہوگا۔ گو یا آمر کا امر بمنزلہ اسکے ہوگا کہ اُس نے یہ کہا ہے۔ اوجبت علیک الامر الفلانی فی اوّل اوقات الامکان پس اس حالت میں یہ امر موقت سمجھا جائیگا۔ اور وقت کے فوت ہونے میں واجب کا ساقط ہونا یقینی ہوگا۔

اور جو لوگ اپنے استدلال میں دوسری قسم کے دلائل پر اعتماد کرتے ہیں اُن کے نزدیک یہ امر مطلق ہوگا وہ اُس کے بجالانے کو ہر وقت واجب جانتے ہیں اسلئے کہ امر مطلق کا منشا یہی ہے کہ مکلف جسوقت چاہے اُسکو بجالائے اور وجوب مبادرت اور مسارعت سے وہ موقت نہ ہو جائے گا۔ ہاں اُسکے بجالانے میں جلدی کرنی ضروری ہے لیکن اُن لوگوں کے سیاق کلام میں غور کرنے سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی فوریا ہی ارادہ کرتے ہیں پس مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہی معنی مراد لیئے جائیں اور دوسرے وقت میں فعل کی بجاآوری کے سقوط کو واجب سمجھیں۔

(۴) اصل

امر مطلق مقدمہ سببی کے وجوب کو مقتضی ہے اور مقدمہ شرطی کے وجوب کو مقتضی نہیں ہے

عام طور پر یہ قاعدہ مشہور ہو گیا ہے کہ مقدمہ واجب کا واجب ہوتا ہے جبکہ قدرت و اختیار میں ہو اسی بنا پر اصولیین کے دو قول ہیں۔

(۱) امر مطلق اپنے مقدمہ کے وجوب کو چاہتا ہے خواہ مقدمہ سببی[۱] ہو یا شرطی وغیرہ ہو

---

[۱] مقدمہ سببی وہ ہے جسکے وجود سے وجود مسبب یا عدم سے عدم مسبب لازم آئے اسکی تین قسمیں ہیں (۱) شرعی جیسا کہ صیغہ عتق واجب کے لیئے یا وضو و غسل ہر حدث سے طہارت کے لیئے یا غسل ہی

(۲) اور بعض تفصیل کے قائل ہیں یعنی مقدمہ سببی کو واجب کہتے ہیں اور مقدمۂ شرطی کو واجب نہیں کہتے ہیں۔

اس دوسرے قول کی بابت یہ مشہور ہو گیا ہے کہ ذریعہ اور شافی میں سید مرتضیٰؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ سید مرتضیٰؒ نے ان کتابوں میں اہل سنت کا یہ استدلال نقل کیا ہے کہ واجب کا مقدمہ واجب ہوتا ہے۔ اور اقامت حدود واجب ہے اور اسکا مقدمہ نصب امام ہے لہذا یہ بھی واجب ہے (اس سے ثابت کیا جاتا ہے کہ نصب امام اُمت کا فریضہ ہے) سید مرتضیٰؒ نے اسکے جواب میں فرمایا ہے کہ صحیح اس بارے میں تفصیل ہے اس طرح کہ اگر مقدمہ سبب ہو تو امر بالمسبب سے امر بالسبب ضرور ہوگا بلکہ واجب ہے کہ امر کا تعلق اصل میں اسی سے ہی ہو۔ اور اگر مقدمہ شرط ہے تو محض امر بالمسبب (ذی المقدمہ) کے وجوب سے یہ سمجھ میں نہیں آسکتا کہ مقدمہ بھی واجب ہے

(بقیہ فٹ نوٹ صفحہ ۶۰) ازالۂ نجاست کے لئے (۲) عقلی جیسا کہ مطالعہ ہے حصول علم کے لئے (۳) عادی جیسا کہ قطع گردن ہے قتل واجب کے لئے۔ مقدمہ شرطی وہ ہے جسکے عدم سے عدم مشروط لازم آئے اور وجود سے وجود مشروط لازم نہ آئے یہ بھی تین طرح پر ہے (۱) شرعی مثل وضو کے نماز کے لئے (۲) عقلی جیسے ترک اضداد ادائے واجب کے لئے۔ (۳) عادی جیسا کہ کہنی سے کسی قدر اُوپر سے دھونا وضو میں ہاتھ دھونے کے لئے۔ بہر حال ان دونوں مقدموں میں یہ بحث ہے کہ ان میں آیا ایک امر کی تکلیف ہوتی ہے۔ یا چند امور کی مثلاً جب کوٹھے پر جانے کا حکم دیا جائے تو آیا یہ ایک ہی تکلیف ہے یا اُس کے ساتھ سیڑھی کا فراہم کرنا اس کا نصب کرنا درجہ بدرجہ اُس پر چڑھنا وغیرہ وغیرہ چند امور کی تکلیف ہے اسی طرح یہ بحث ہے کہ وجوب مقدمہ میں وجوب اصلی شرعی ہے یا وجوب عقلی ۱۲ مترجم۔

پھر استدلال شروع کیا ہے اور فرمایا ہے کہ شریعت میں امر دو طرح کا وارد ہوا ہے
ایک وہ ہے جس میں فعل واجب ہوتا ہے اور اُسکے مقدمات واجب نہیں ہوتے مثل
زکواۃ و حج کے کہ ہم کو تحصیل مال اور زاد و راحلہ پر قدرت حاصل کرنا واجب نہیں ہے
دوسری قسم وہ ہے کہ جسطرح فعل واجب ہوتا ہے اُسی طرح اُسکے مقدمات بھی واجب
ہوتے ہیں جیسے نماز کے لیئے وضو وغیرہ۔ پس جبکہ شرع میں امر کی دو قسمیں ہیں تو ہم
دونوں کو ایک قسم کس طرح قرار دے لیں۔ (حاصل مطلب یہ ہے کہ جس تفصیل
کی نسبت سیدؒ کی طرف کی گئی ہے وہ تفصیل فی المقدمہ ہے (یعنی سبب کا وجوب اور شرط
کا عدم وجوب) اور جو تفصیل سیدؒ نے خود کی ہے وہ تفصیل فی الامر ہے یعنی شرع میں امر
دو قسم پر ہے۔ مقید و مطلق۔ امر مقید کا مقدمہ واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ اُسکا وجوب
مقدمہ کے وجود پر متفرع ہوتا ہے۔ اور مطلق کا مقدمہ مطلقاً واجب ہوتا ہے اور مقدمہ
کا سبب ہونا علامت اسباب کی ہوتا ہے۔ کہ یہ واجب مطلق ہے برخلاف شرط کے کہ وہ
کبھی واجب مطلق کا مقدمہ ہوتی ہے اور کبھی مقید کا اس سے واضح ہو گیا کہ سیدؒ پہلے قول
کے قائل ہیں دوسرے قول کی نسبت اُن کی طرف غلط ہے) نیز اس بیان سے سبب
اور شرط میں بھی فرق ظاہر ہو گیا۔ یعنی جب مسبب کا وجوب اُسکے مقدمہ کے وجود
پر متفرع ہے تو جب مقدمہ کا وجود حاصل ہو گا مسبب کا بجالانا آپ ہی واجب ہو جائیگا
(بشرطیکہ کوئی دوسرا امر مانع نہ ہو) پھر مقدمہ کے حاصل اور موجود ہو جانے پر مسبب
(ذی المقدمہ) کی بجاآوری کی تکلیف دینا اور اُسکو واجب قرار دینا ناممکن اور محال ہے
بخلاف شرط کے کہ اُس میں جائز ہے کہ نماز کی تکلیف کے ساتھ طہارت وغیرہ کی بھی
تکلیف دی جائے جو شرط نماز ہے اسی طرح زکواۃ و حج ہیں (کہ گو مقدمہ سببی ہونے کی
حیثیت سے ہم کو تحصیل مال و زاد و راحلہ پر قدرت حاصل کرنا واجب نہیں لیکن اگر کسی
دوسرے طریق سے شرائط وجوب زکوٰۃ یا شرائط ادائے حج حاصل ہو جائیں تو پھر

زکوٰۃ کا ادا کرنا اور حج کا بجالانا فرض ہو جائیگا لیکن سیدؒ نے اپنی کتاب شافی میں فرق مذکور کی بنا پر جو اہل سنت کے استدلال "اقامت حدود اور اسکے مقدمہ نصب امام کی تردید فرمائی ہے" وہ غیر شافی اور محل تامل ہے اور کتب معروف دعلم اُصول میں جو معنے اسمقام پر معروف ہیں اُن کے بھی خلاف ہے۔ لہذا ہم اس بحث کو ترک کرکے معتار مشہور کی تحقیق میں جو کہ اصل ہے متوجہ ہو کر کہتے ہیں کہ مقدمہ سببی کے وجوب میں بطریق مذکور کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ بعض تو اسمیں اجماع کا دعوے کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محض مسبب پر بدون حصول سبب قدرت ہی حاصل نہیں ہو سکتی۔ لہذا بدون سبب کے صرف مسبب کی تکلیف دینا ہی بعید ہے۔

پس جہاں امر بطور مسبب واقع ہوتا ہے وہاں اصل میں سبب کے ہی متعلق تکلیف ہوتی ہے بلکہ حق یہ ہے کہ سبب ہی واجب ہوتا ہے اگرچہ بظاہر سبب وسیلہ اور ذریعہ ہوتا ہے۔ مگر اس تقریر میں یہ بحث ہو سکتی ہے کہ سبب پہ اگرچہ ابتدار میں قدرت حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن بذریعہ سبب کے انتہا میں تو قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جب مسبب کیساتھ سبب بھی مل گیا تو تنہا مسبب کی تکلیف جو بعید سمجھی جاتی ہے باقی نہ رہے گی اور اسقدر تکلیف کے لیے کافی ہے اور جو بعض اُصولیین نے مقدمہ سببی کے بھی عدم وجوب کو بعض سے نقل کیا ہے غیر معروف ہے بہر حال ہمارے نزدیک جو مناسب ہے وہ یہ ہے کہ مقدمہ سببی میں تو بحث کرنا فضول و بے فائدہ ہے اسلیے کہ امر کا تعلق بحیثیت مسبب ہونے کے نادر و شاذ ہوتا ہے اور پھر اُسکے وجوب میں شک وشبہ پیدا کرنا ضعیف و پوچ ہی اور غیر سببی میں ہمارے نزدیک قول مفصل اقرب ہے اور دلیل اُسپر یہ ہی کہ تینوں دلالتوں میں سے کسی دلالت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صیغہ امر مقدمہ شرطی کے وجوب پر دلالت کرتا ہے نیز اگر آمر تصریح کردے کہ مقدمہ شرطی واجب نہیں ہے

تو یہ تصریح عقلاً محال نہیں ہے۔ اور اقتضائے صحیح اسکا تقاضا ہے پس اگر امر مقدمہ شرطی کے وجوب کو چاہتا تو آمر کا اُس شرط کو منع کرنا اور اُسکے واجب نہ ہونے کی تصریح کرنا صحیح نہ ہوتا۔

قول اوّل پر اکثر اُصولیین کی دلیل

اگر امر مقدمہ شرطی کے وجوب کا مقتضی ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں ہے (۱) یا تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگی (۲) یا واجب واجب ہونے سے خارج ہو جائیگا۔ اسلئے کہ جب وہ مقدمہ جس پر ذی المقدمہ کا بجالانا موقوف ہے۔ واجب نہ ہوا۔ تو اُسکا ترک کرنا جائز ہے اور جب اُسکا ترک جائز ہے تو واجب اصلی (ذی المقدمہ) اگر واجب رہیگا تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگی۔ کیونکہ اُسکا حصول بدون مقدمہ کے حاصل ہوئے محال اور ناممکن ہے۔ اور مقدمہ واجب نہیں و یا واجب واجب ہونے سے خارج ہو جائیگا اور یہ دونوں باتیں باطل ہیں۔ نیز عقلاً تارک مقدمہ کی مذمت کی جاتی ہے اور یہ مذمت مقدمہ کے واجب ہونے کی دلیل ہے۔

جواب دلیل مذکور

واجب کا اپنے وجوب پر باقی رہنا یقینی ہے جبکہ قدرت و اختیار میں ہی وہ ناممکن اور محال کیونکر ہو سکتا ہے اور جواز ترک کا حکم بیان عقلی ہے۔ نہ شرعی کیونکہ جواز ترک کے ساتھ امر کرنا عبث ہے جو ایک حکیم و خبیر سے سرزد نہیں ہو سکتا باقی ترک مقدمہ پر مذمت کا ہونا یہ اُسکے وجوب کی دلیل نہیں ہو سکتی بلکہ ہو سکتا ہے۔ کہ مذمت اصل واجب کے ترک پر ہو نہ ترک مقدمہ پر

اصل (۵)

امر بالشیٔ اپنی ضد کی نہی کو مقتضی نہیں ہے

حق یہ ہے کہ کسی کام کا بر اہ وجوب امر (حکم) کرنا۔ یہ اپنی ضد خاص (مامور بہ کے خلاف خاص کام) کی نہی کو نہ لفظاً چاہتا ہے اور نہ معناً چاہتا ہے اب رہی ضد عام (مامور بہ کے خلاف غیر معین کام) اسکی نہی کو بھی نہیں چاہتا۔ اس لئے کہ ضد عام معین ہونے کے بعد ضد خاص میں داخل ہو جاتی ہے البتہ ضد عام بمعنی مشہور (ترک) کی نہی پر دلالت تضمنی دلالت کرتا ہے۔ بنا رعلیہ یہاں محل نزاع کے معین کرنے میں بہت کچھ اختلاف ہے بعض نے محل نزاع صرف ضد عام بمعنے (ترک) کو قرار دیا۔ اور ضد خاص سے سکوت کیا اور بعض نے لفظ ضد کو مطلق رکہا اور اصل مراد کو ہی بیان نہ کیا۔ اور بعض نے محل نزاع ضد خاص کو قرار دیا۔ اور ضد عام بمعنی ترک کے بارے میں کہا کہ امر اسکی نہی پر تو دلالت کرتا ہی ہے اور اسمیں کسی کو بھی اختلاف نہیں۔ ورنہ واجب واجب ہی نہ رہیگا۔
اور ہمکو اسمیں بھی کلام ہے۔ اسلیئے کہ محل نزاع کچھ اثبات و اقتضار دچاہی) اور عدم اقتضا پر ہی منحصر نہیں تاکہ ضد عام میں جبکہ عدم اقتضار کا استلزام کیا جائے تو واجب اپنے واجب ہونے سے خارج ہو جائے بلکہ اقتضا رمان لینے کی بنار پر بھی اختلاف ہے کہ آیا امر اپنی ضد عام بمعنی ترک) کا عین ہے یا اسکو متلزم ہے۔

خلاصہ اختلاف یہ ہے

(۱) مسلک اول۔ ایک قوم قائل ہے کہ امر بالشیٔ مثلاً اپنی ضد کی نہی کا عین ہے۔
(۲) مسلک دوم۔ ایک قوم قائل کہ امر بالشیٔ اپنی ضد کی نہی کو مستلزم ہے۔

پھر اسمیں تین فریق ہو گئے۔
ایک فریق مطلق استلزام کا قائل ہے۔ دوسرا فریق لفظاً استلزام کا قائل ہے
تیسرا فریق تفصیل کا قائل ہے یعنی استلزام لفظی کا انکار اور استلزام معنوی کا
اقرار کرتا ہے۔ اور محل نزاع صد خاص کو قرار دیتا ہے۔

ہم نے جس مسلک کو حق کہا ہے۔ اُس کے تین جزو ہیں۔
جزو اول۔ امر بالشئی بطور وجوب اپنی ضد خاص پر لفظاً دلالت نہیں کرتا۔
جزو دوم۔ معنے بھی دلالت نہیں کرتا۔
جزو سوم۔ اپنی ضد عام بمعنی ترک کو مقتضی (چاہتا) ہے۔
ہم ہر ایک جزو کو ذیل میں بدلیل ثابت کرتے ہیں۔

جزو اول کی دلیل

امر بالشئی بطور وجوب اپنی ضد خاص پر لفظاً دلالت نہیں کرتا۔ اسلیئے کہ اگر دلالت کرتا
تو تینوں دلالتوں میں سے کوئی نہ کوئی دلالت تو ہوتی۔ حالانکہ کوئی بھی نہیں۔ مثلاً
(۱) مطابقی نہیں اسلیئے کہ امر کا مفہوم و مفاد وجوب ہے (جیسا کہ بیان ہو چکا) اور حقیقت
وجوب یہ ہے۔ رجحان الفعل مع المنع من الترک اور بداہتہً
یہ معنی نہی عن ضد خاص کے نہیں ہیں۔
(۲) تضمنی بھی نہیں اسلئے کہ جزو اسکا منع من الترک ہے۔ پس اضداد وجودیہ
خاصہ سے اُسکی مغایرت ظاہر ہے محتاج بیان نہیں ہے۔
(۳) التزامی بھی نہیں اسلئے کہ اسمیں لزوم عقلی یا عرفی شرط ہے اور ہم یقیناً کہہ
سکتے ہیں کہ صیغہ امر کے تصور سے کسی ضد خاص کے تصور کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا
چہ جائیکہ اُسکے نہی کی تصور کی جانب ذہن منتقل ہو۔

جزو دوم[۲] کی دلیل

انتقاد متن پر ہمارے وہ جوابات ہیں جنکو ہم مثبتین کی رد میں آئندہ بیان کرینگے اور اُن سے بہتر کوئی دلیل نہیں۔

جزو سوم[۳] کی دلیل

امر ایجابی ضد عام یعنی ترک کو مقتضی ہے۔ اسلیے کہ ماہیت وجوب دو جزوں سے مرکب ہے ایک اُن میں سے منع من الترک ہے۔ پس صیغہ امر وجوب پر دلالت کرتا ہے بدلالت تضمنی نہی عن الترک پر بھی دلالت کرتا ہے [illegible] واضح ہے۔

مسلک اوّل کی دلیل (یعنی جو لوگ امر کو اپنی ضد کی نہی کا عین بتاتے ہیں) وہ کہتے ہیں کہ اگر امر اپنی ضد کی نہی کا عین نہ ہوگا تو پھر اسکا مثل ہوگا۔ یا ضد ہوگا۔ یا خلاف ہوگا۔ اور یہ تینوں باتیں باطل ہیں۔ اسلیے کہ دو غیر غیر چیزیں ایسی ہیں یا تو صفات نفسیہ[۱] میں مساوی ہونگی یا نہ۔ اگر مساوی ہونگی تو وہ مثلان کہلاتی ہیں۔ مثل سوادین و بیاضین کے۔ اور اگر مساوی نہ ہونگی تو باہم اُن میں تنافی ہوگی یا نہ۔ (یعنی دونوں کا ایک جگہ میں باعتبار اُنکی ذات کے جمع ہونا محال ہوگا یا نہ ہوگا۔) اگر باہم دونوں کا جمع ہونا محال ہے تو ضدان کہتے ہیں مثل سواد و بیاض کے ورنہ خلافان کہتے ہیں مثل سواد اور حلاوت کے۔

پس اگر امر اور اُسکی ضد کی نہی مثلاً دونوں غیر غیر ہیں تو ضدان ہونگے یا مثلین ہونگے

---

۱ صفات نفسیہ وہ ہیں جن سے ذات متصف ہونے میں کسی امر زائد کے تعقل کی محتاج نہ ہو مثل انسانیت کے انسان کے لیے اور صفات نفسیہ کے مقابلے میں صفات معنویہ ہیں جنکے تعقل میں ذات کسی دوسری چیز کی جانب محتاج ہو مثل حدوث و تحیز کے انسان کے لیے۔ ۱۲ مترجم۔

لہذا اُن کو ایک جگہ جمع نہ ہونا چاہیے حالانکہ وہ ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں۔
دیکھو (حرکت) میں جبکہ اُسکا حکم کیا جائے تو امر بالحرکۃ اور نہی عن السکون) جو کہ
اُسکی ضد ہے دونوں ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں اور اگر خلافین ہیں تو ہر ایک کا اپنی
ضد کے ساتھ جمع ہونا جائز ہو گا کیونکہ یہی حکم خلافین کا ہے۔ جیسا کہ سواد کہ وہ
خلاف حلاوت ہے۔ حموضت کے ساتھ کہ ضد حلاوت ہے جمع ہو جاتے ہیں۔ گویا امر
اپنی ضد کی نہی کی ضد کے ساتھ (کہ وہ خود امر کی ضد ہے) جمع ہو گیا اور یہ محال ہے
یا تو اسلئے کہ یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کی نقیض ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ فعل
هذا اور افعل ضد هذا - دو امر باہم متناقض ہیں۔ جسطرح فعله اور
فعل ضده دو چیزیں متناقض ہیں اور یا اسلیے محال ہو کہ یہ تکلیف غیر ممکن کی
ہے جو محال ہے۔

جواب دلیل مذکور

اگر امر بالشئی سے مراد اُسکی ضد کی ترک ہی کی طلب ہے۔ یعنی فعل کی ضد کی ضد کی طلب ہے
جو کہ نفس فعل مامور بہ ہے تو یہ نزاع لفظی ہو گئی۔ اسلیے کہ آپ نے فعل مامور بہ کا دوسرا
نام (اُسکی ضد کا ترک) رکھدیا۔ اور اُسکا ثبوت لغۃً نقل ہے اور وہ ثابت نہیں اور
اگر ثابت بھی ہو جائے تو اُسکا محصل یہ ہے کہ امر بالشئی کی تعبیر کے لیے ایک دوسری
عبارت ہے جو بطور معمہ اور چیستان کے ہے۔ جیسا کہ آپ کسی سے کہیں (انت)
(ابن اخت خالتك) تو اپنی خالہ کی بہن کا لڑکا ہے۔ دیکھو یہ ایک ہی بات تو
ہوئی مگر معمہ کے طور پہ ہوئی۔ بھلا ایسی باتوں کو بھی کوئی اہل علم کتب علمیہ میں
جمع کرتا ہے؟
اور اگر امر بالشئی سے مراد اُسکی ضد سے کف کی طلب ہے تو جو لازم خلافین قرار

دیا ہے یعنی اُن کا باہم ایک دوسرے کی ضد کیساتھ جمع ہونا جایز ہے) ہم اُسکو بھی منع کرینگے
اسلئے کہ خلافین کبھی باہم متلازمین بھی ہوا کرتے ہیں اور کبھی ایک شئے کے ضدین ہوتے ہیں
پس اگر متلازمین ہونگے تو اجتماع ہر ایک کا دوسرے کی ضد کے ساتھ محال ہوگا۔
کیونکہ احد المتلازمین جب ایک شئے کے ساتھ جمع ہوگا تو چاہئے کہ دوسرا بھی اُسکے ساتھ
جمع ہو پس اس سے ہر ایک کا اپنی ضد کے ساتھ جمع ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔
اور اگر ایک شئے کے ضدین ہونگے۔ کالنوم للعلم والقدرۃ تو ہر ایک کا
اجتماع دوسرے کے اجتماع ضدین کو مستلزم ہے اور یہ بھی محال ہے۔

مسلک دوم کی پہلی دلیل

وجوب کی ماہیت رجحان الفعل مع المنع عن الترک ہے یہ دو جزء ہیں
دوسرے جزء میں۔ لفظ منع سے مراد حرمت اور لفظ (ترک) سے مراد
نقیض فعل ہے جس سے مطلب یہ ہے کہ (حرمت نقیض) پوری ماہیت وجوب کا ایک
جزء ہے اور کل کی دلالت اپنے اجزاء پر ضرور ہوتی ہے۔
پس صیغہ امر کا وجوب پر دلالت کرنا مقتضی ہے کہ حرمت نقیض پر بھی بدلالت
تضمنی دلالت کرے۔ بعض نے دلیل مذکور کی خرابی کا دکہ مدعی تو بطور استلزام لیا
اور دلیل میں اقتصار بدلالت تضمنی پیش کیا) یہ عذر کیا ہے کہ کل مستلزم
جزء ہوتا ہے مگر یہ عذر درست نہیں ہے۔)

کسی نے دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے

اگر نقیض مذکور سے (جو کہ ماہیت وجوب کا جزء ہے) مطلق ترک مراد ہے۔ تو یہ بات
محل نزاع سے خارج ہے اور نہ اسمیں کسی کو اختلاف ہے۔ کیونکہ صیغہ امر اُسکو تو

چاہتا ہی ہے ورنہ واجب واجب ہونے سے خارج ہو جائیگا چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا
اور اگر اس نقیض سے مراد اضداد وجودیہ میں سے کوئی ضد خاص ہے تو بھی صحیح نہیں ہے
کیونکہ مفہوم واجب کا صرف رجحان الفعل مع المنع من الترک ہے
اس سے زائد اور کچھ نہیں ہے پس اسکو اضداد وجودیہ میں سے کسی ضد خاص سے کوئی تعلق
نہیں ہے

جواب مذکور پہ تبصرہ یعنی نظر

محل نزاع کے مقام پر جو ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس سے تم سمجھ سکتے ہو کہ یہ جواب نظر سے
خالی نہیں ہے۔ اسواسطے کہ ہو سکتا ہے کہ احتجاج مذکور میں اثبات اقتضا بسبیل
استلزام ان لوگوں کے مقابلہ میں ہو جو امر کو عین نہی بتاتے ہیں اور جو جواب میں ذکر
کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ وجوب منع من الترک کو ضرور مقتضی ہے حالانکہ یہ محل
نزاع ہی نہیں۔ پس فرمایئے کہ یہ کیا جواب ہوا۔ لہذا جواب تحقیقی واقعی یوں ہونا
چاہیئے کہ احتجاج مذکور میں دو احتمال ہو سکتے ہیں (۱) اقتضا بسبیل استلزام (۲)
اصل اقتضا پس احتمال اول کی بنا پر یہ احتجاج مقبول ہے اور بقول آپ کے استلزام
بطور تضمنی ہی سمجھا جائیگا ان لوگوں کے مقابلہ میں جو عینیت نہی کے قائل ہیں۔::::
اور دوسرے احتمال (اصل اقتضا) کی بنا پر نامعقول مردود ہے۔

دوسری دلیل

امر بطریق ایجاب میں ایسے فعل کی طلب ہوتی ہے کہ اسکے ترک پر ترک کرنیوالے کی
یقیناً مذمت کیجاتی ہے اور مذمت اسی کام پر ہوا کرتی ہے جو قدرت و اختیار میں ہو
پس وہ فعل مقدور یا تو فقط کف (باز رہنا) ہو سکتا ہے یا اسکی ضد کا عمل میں لانا

یہی دو تو کام گویا اصل فعل کی ضد ہو سکتے ہیں انکے سوا اور کوئی نہیں ہے بہر حال
مذمت کف ا پر ہو یا ضد کے بجا لانے پر ہو اس سے استلزام (نہی) کا ضرور ثابت
ہوتا ہے اس لئے کہ جس کام کی نہی نہیں ہوتی اوسکے کرنے پر مذمت بھی نہیں کیا
کرتے ۔ مذمت تو منہی عنہ کے کرنے پر ہوا کرتی ہے

جواب دلیل مذکور

یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ مذمت فعل پر ہی ہو ۔ بلکہ مذمت تو اس بنا پر ہی ہوتی
کہ اُسنے وہ کام نہیں کیا اچھا ہے مانا کہ مذمت فعل پر ہی ہوتی ہے لیکن ہم یہ تسلیم
نہیں کرتے کہ ضد کے کرنے پر مذمت ہوتی ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ (کف) پر ہوتی
ہے اور اُسکی نہی میں بحث نہیں اسلئے کہ کف تو ترک کا عین ہے ۔

تنبیہ ضروری

بعض اہل عصر (فاضل مرزا جان) کہتے ہیں کہ استلزام صرف معنوی ہی ہے ۔
اور اس استلزام ولزوم سے مراد لزوم عقلی ہے جو شرعی کے مقابل ہو یعنی اس
لزوم کا حکم عقل کرتی ہے نہ شرع ۔ حاصل یہ ہے کہ جب آمر کسی کام کا مثلاً امر کرے
تو اس امر کے صادر ہوتے ہی بحکم عقل لازم ہوجاتا ہے کہ اُسکی ضد کا بجا لانا حرام ہے
پس اس راہ سے امر بالشی کو اُسکی ضد کی نہی مستلزم ہے اور یہ نہی اصلی خطاب
نہیں ہے ۔ بلکہ تبعی خطاب ہے ۔ جیسا کہ امر واجب کے ساتھ اُسکا مقدمہ لازم ہوتا
ہے انتہے کلامہ ۔

علماء اصول کے کلام کو

جب تم نے تقریر دیکھ لیا تو تم بخوبی سمجھ لوگے کہ فاضل موصوف کی توجیہ مذکور ان ہی عبارتوں میں چل سکتی ہے جہاں استلزام کو مطلق رکھا ہے حالانکہ اکثر علماء نے صراحت کی ہے کہ لزوم سے مراد لزوم لفظی ہے۔ پس فاضل موصوف کا تمام جگہ لزوم معنوی کا حصر کرنا بیجا ہے۔

مفصلین کی دلیل

(یعنی لفظی اقتضا کی نفی پر)

تو وہی ہے جو ہماری دلیل ہے۔ البتہ اقتضاء معنوی کے ثبوت پر انہوں نے دو دلیلیں بیان کی ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ فعل واجب جو مامور بہ ہے وہ جب ہی حاصل ہو سکتا ہے کہ جب اس کی ضد خاص ترک کر دی جائے اور جو کام ایسا ہو کہ واجب بغیر اسکے حاصل نہ ہو تو وہ بھی واجب ہو جاتا ہے پس اس صورت میں ضد خاص کا ترک کرنا واجب ہے۔

جواب دلیل مذکور

چوتھی اصل میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ واجب کا مقدمہ مطلقاً واجب نہیں ہے بلکہ وجوب سبب سے مخصوص ہے۔

دوسری دلیل

ضد خاص کا بجالانا ترک مامور بہ کو مستلزم ہے اور ترک مامور بہ حرام ہے پس ضد خاص کا بجالانا بھی حرام ہے۔ اسلئے کہ مستلزم حرام حرام ہوتا ہے۔

جواب دلیل مذکور اگر استلزام سے مراد اقتضاء اور علیت ہو تو ہم پہلے مقامات

کو منع کریں گے۔ (وھوان فعل الضد الخاص مستلزم لترک المامور بہ
کیونکہ ضد خاص کا عمل میں لانا ترک مامور بہ کی علت نہیں ہے۔ اور اگر مراد استلزام
سے یہ ہے کہ وجود خارجی میں مجازی طور پر جدا نہ ہونگے تو ہم مقدمہ اخیرہ کو منع
کریں گے۔ اور وہ یہ ہے۔ (فیحرم الضد ایضاً لان مستلزم المحرم محرم)

تنقیح مبحث ہذا

ملزوم جبکہ لازم کی علت ہو تو لازم کا حرام ہونا ملزوم کے حرام ہونے کو ضرور مقتضی
ہوگا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا کہ سبب کا وجوب سبب کے وجوب کا مقتضی ہے۔ اسلئے
کہ معلول تو حرام ہو اور علت حرام نہ ہو یہ بات عقل سے بعید ہے۔

اسی طرح علت ومعلول اگر دونوں کسی دوسری علت کے معلول ہوں تو
احد المعلولین کی نفی حرمت۔ علت کی نفی حرمت کو مستدعی ہے۔ پس دوسرا معلول
جو کہ حرام ہے اگر بغیر اپنی علت کے خود ہی حرام رہے گا تو یہ بھی بعید از عقل ہے۔
لیکن جبکہ لازم وملزوم میں علیت اور معلولیت ہی ہو۔ اور نہ علیت میں اشتراک
ہو پھر کوئی وجہ نہیں کہ لازم کی حرمت۔ ملزوم کی حرمت کو مقتضی ہو۔ اس لیے کہ
ایسے دو شئے جو آپس میں ملی رہیں لیکن اُن میں کوئی علت ومعلول نہ ہو اور
اُن میں ایک اتفاق سے حرام ہو اور دوسرا حرام نہ ہو تو یہ عقل کے نزدیک خلاف
نہیں ہے۔

اس مقام پر کم از کم یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ دو چیزیں متلازمین ہیں۔ ان
میں دو مختلف حکموں کا جمع ہونا منع ہے سو اسکا دفعیہ اس طرح ہو سکتا ہے
کہ محال تو صرف اجتماع ضدین ہے جو ایک محل میں ہو ورنہ نہیں اور اگر یہ مان

کبھی لیا جائے کہ دو شے متلازمین ہیں وہ مختلف حکموں کا جمع ہونا منع ہے۔ تو مصنف کعبی صاحب کا قول ماننا پڑیگا جو احکام خمسۂ شرعیہ میں سے مباح کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ ترک حرام ضرور کسی فعل کے ضمن میں متحقق ہوگا اور اس ترک کے واجب ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں پس جس شئی کے ضمن میں یہ ترک متحقق ہوگا وہ مباح نہیں ہو سکتا۔ بلکہ واجب ہوگا۔ کیونکہ امرین متلازمین کا ایک حکم میں مختلف ہونا کہ ایک واجب ہو اور دوسرا مباح ہو منع ہے۔

کعبی کے قول کی خرابی مخفی نہیں ہے۔ اسکو علماء نے مختلف طریقوں سے رد کیا ہے جن میں اُن کو کچھ تکلف بھی کرنا پڑا ہے اور بعض اُنکو اسوجہ سے یہ دقت پیش آئی کہ وہ مطلق طور پر وجوب مقدمہ کے قائل ہوگئے ہیں اور اُنہوں نے یہ گمان کر لیا ہے کہ ترک واجب ضرور کسی نہ کسی فعل کے ضمن میں ہوگا۔ پس لامحالہ یہ فعل واجب تخییری ہونا چاہیے۔

کعبی کے قول کی تحقیقی رد

تمہید

صارف عن الحرام کا موجود ہونا (ترک مامور بہ میں) کسی فعل کا محتاج نہیں ہے اگر ہم بقاء اکوان (حرکت وسکون اجتماع وافتراق) کے قائل نہ ہوں اور باقی کو موثر کا محتاج جانیں اور اگر ہم بقاء اکوان کے قائل ہوں اور باقی کو موثر سے مستغنی جانیں۔ تو بھی جائز ہے کہ مکلف ہر فعل سے خالی ہو (اور چپ چاپ بیٹھا رہے) پس یہاں پر صرف ترک مامور بہ ہی ہوگا۔ اور بس۔ لیکن اگر وجود صارف سے انکار ہو تو ظاہر ہے کہ امتثال امر کسی نہ کسی فعل کے کرنے پر موقوف ہوگا پس جو وجوب مقدمہ کے (مطلقاً) قائل ہیں اُن کو تو اس مقام پر اس فعل کے

وجوب کا ماننا ضروری ہے۔ اور جو غیر سبب ہیں مقدمہ کو واجب نہیں مانتے
وہ اس کلفت سے بری ہیں۔

بعد تمہید مذکور بالصدر

اب واضح ہو کہ دعوائے مذکورہ "ضد خاص ترک مامور بہ کو مستلزم ہے" اگر
اس سے یہ مراد ہے کہ ان دونوں میں ایک دوسرے سے جدائی تو ہوتی نہیں
لیکن ان دونوں کے درمیان میں نہ علیت و معلولیت ہے۔ اور نہ اشتراک علیت
ہے تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ ملزوم کی تحریم سے لازم کی تحریم کا قائل ہونا
بے وجہ ہے۔
اور اگر یہ مراد ہے کہ فعل ضد خاص ترک مامور بہ کی علت ہے اور اس کے
ترک کا مقتضی ہے تو یہ ممنوع ہے اس لئے کہ یہ بھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ مامور بہ
کے نہ بجا لانے میں علت (اصل میں) وجود صارف ہے۔ اور یہ وجود صارف
برابر موجود ہے۔ حتیٰ کہ فعل ضد خاص کے بھی ہمراہ ہے۔ پس جو شخص اپنے آپ
کو مکلف جانتا ہے وہ صارف کے نہ ہونے کی صورت میں بھی ضد خاص کو عمل میں
نہیں لا سکتا الا بطریق جبر و اکراہ کہ جس میں تکلیف ساقط ہو جاتی ہے۔

یہی گفتگو اس صورت میں ہے

جبکہ ترک مامور بہ اور فعل ضد خاص کے درمیان میں استلزام سے مراد اشتراک
علت ہو۔ یعنی وجود صارف دونوں کی علت ہو تو بھی منع ہے۔ اسلئے کہ صارف
ترک مامور بہ کی تو علت ضرور ہے۔ لیکن فعل ضد خاص کی علت نہیں ہے۔
ہاں یہ صارف۔ اور ضد خاص کے بجا لانے کا ارادہ۔ دونوں ملکر اس فعل ضد خاص

کا مقدمہ ضرور ہو جائیں گے۔ اور سابق میں ہم ثابت کر چکے ہیں کہ غیر سببی مقدمہ واجب نہیں ہوتا۔

لہٰذا ان دونوں میں مقدمہ ہونیکی حیثیت سے وہ حکم جاری نہیں ہو سکتا جو اصل فعل ضد خاص کا حکم تھا۔ لیکن صارف چونکہ خود ترک مامور بہ کا باعث تھا۔ اسلیئے منہی عنہ بھی ضرور تھا۔ پس جبکہ مکلف فعل ضد خاص کو عمل میں لایا تو اس جہت سے بھی مستحق سزا ہوا۔

تقریر مذکور پر سوال مقدر

آمر نے مثلاً امر کیا (صل الصلاۃ) اس امر کو لازم ہے ترک ضد خاص مثلاً لاتشرب الخمر اور مکلف اس امر کو سنکر بے حس و حرکت چپ چاپ بیٹھا رہا۔ یہ چپ چاپ بیٹھا رہنا (صارف ہے) اور آپ تقریر مذکور میں کہہ چکے ہیں کہ (صارف ترک مامور بہ کی علت ہونیکی وجہ سے حرام منہی عنہ ہے۔ پس یہ صارف اس راہ سے کہ ترک صلوٰۃ کا باعث ہے حرام اور منہی عنہ ہے اور اس راہ سے کہ شراب نہ پینے کا مقدمہ ہے۔ واجب ہے۔ لیکن صارف کا حرام ہونا اُسکے واجب ہونیکے منافی ہے۔

جواب سوال مقدر مذکور

صارف میں اگرچہ (حرام ہونا اور واجب ہونا) دونوں جمع ہو گئے۔ لیکن چونکہ ان دونوں کی جہات مختلف ہیں اسلیئے اُسکا منہی عنہ ہونا اُسکے توصل الی الواجب ہونیکے منافی نہیں ہو سکتا ہے۔ پس اصل میں نہی کا تعلق صارف اور اُسکے معلول ترک مامور بہ سے ہے۔ فعل ضد خاص سے نہیں ہے جو اس معلول کے

ساتھ ملا ہوا ہے۔
چونکہ اس مقام پر حاصل بحث وجوب یا عدم وجوب مقدمہ کی طرف راجع ہو گئی جس پر ہم کافی روشنی بھی ڈال چکے ہیں تاہم ممکن ہے کہ ہمارا مخالف اپنا مدعا ثابت کرنے کی غرض سے مثلاً اس طرح اعتراض کرے۔ اگر امر اپنی ضد خاص کی نہی کو مقتضی نہ ہوگا۔ تو اس ضد کا عمل میں لانا صحیح ہوگا اگرچہ واجب موسع ہی کیوں نہ ہو۔
حالانکہ ضد کا عمل میں لانا واجب موسع میں بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ضد کا عمل میں لانا صارف عن الفعل المامور بہ کے وجود پر موقوف ہے اور یہ صارف حرام ہے پس اگر باوصف صارف کے حرام ہونے کے واجب موسع کا بجالانا صحیح ہے تو البتہ یہ صارف اس راہ سے کہ ضد کے عمل میں لانے کا مقدمہ ہے۔ واجب بھی ہوا۔ پس وجوب و تحریم کا پھر ایک جگہ میں جمع ہونا لازم آیا۔ اور یہ باطل ہے۔
جواب مقدمہ کا وجوب صحیح مان لینے کی بناء پر اصل چہارم کا پہلا مذہب یا (یعنی مقدمہ مطلقاً واجب ہے سببی ہو یا شرطی) ماننا لازم آتا ہے۔ حالانکہ مذہب مذکور صحیح و درست نہیں جیسا کہ ہم ثابت کر چکے
علاوہ ازیں اگر وجوب مقدمہ کے قائل بھی ہوں تو غور فرمایئے کہ اسکا یہ وجوب دیگر واجبات شرعیہ کے مثل نہیں ہے ورنہ اگر کوئی شخص واجب الحج کل یا بعض حصۂ مسافت حج کو ناجائز طریقہ پر طے کر کے حج بجالائے تو چاہیئے کہ اسکا حج صحیح نہو۔ اور امتثال حج حاصل نہ ہو۔ بلکہ اسپر واجب ہو کہ دوبارہ جائز طریقہ پر اس مسافت کو طے کر کے حج کا اعادہ کرے اسلئے کہ ناجائز طریقہ پر مسافت راہ کو طے کرکے جانا صحت حج اور امتثال کے لیئے کافی نہ ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اعادہ حج کا کوئی بھی قائل نہیں بلکہ حصول امتثال کے قائل ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ وجوب مقدمہ مذکورہ میں وجوب توصلی ہے۔ یعنی مقدمہ کے ذریعہ سے توصل الی الواجب ہو گیا۔

اور اسمیں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ فعل منہی عنہ کے بعد جب توصل الی الواجب ہو جاتا ہے تو وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ جب تم یہ جان چکے تو اب ہم کہتے ہیں واجب موسع مثل نماز کے مثلاً اسکا حصول کہ امتثال کے لیے متحقق ہو۔ موقوف ہے اسکے بجالانے کے ارادہ پر۔ مثلاً اور اسکی ضد کی کراہت پر یعنی اسکی ضد کا کرنا مکروہ ہو پس جبکہ ہم بقول آپ کے وجوب مقدمہ کے قائل ہوں تو یہ ارادہ۔ اور کراہت دونوں واجب سمجھنے چاہئیں۔ نیز جائز نہیں کہ واجب کی ضد مکروہ ہو۔ بلکہ اسکی ضد تو حرام ہونی چاہئے پس اس راہ سے کہ یہ کراہت واجب کا مقدمہ ہے تو واجب ہوئی۔ اور اس راہ سے کہ واجب کی ضد ہے۔ حرام ہوئی۔ دیکھو ایک شئے میں وجوب و تحریم دونوں بھی جمع ہوسکتے اور یہ باطل ہے۔ اگر آپ جان چکے ہو کہ وجوب ایسے مقامات میں محض توصل الی الواجب کی غرض سے ہوتا ہے۔ وجوب شرعی نہیں ہوتا۔ لہذا اگر مکلف خلاف ورزی کرکے توصل الی المطلوب کرے تو وہ مطلوب حاصل ہو جائے گا اور اسکا فرض بھی ساقط سمجھا جائے گا۔

ولیکن یہ واضح رہے کہ اجتماع وجوب و تحریم کے جہات مختلف ہیں۔ اور مقدمہ کا وجوب توصلی ہے۔ جب اصل واجب ادا ہو گیا۔ توصل بر طرف ہو گیا اور اسکا وجوب بھی جاتا رہا۔ اور تحریم اور معصیت بجائے خود باقی رہی۔ اب بخوبی ظاہر ہو گیا کہ امر اپنی ضد خاص کی نہی کو نہیں چاہتا اگرچہ وجوب مقدمہ کے بھی قائل ہوں کیونکہ وجوب توصلی مقتضی ہے کہ جس حالت میں وہ توصل ممکن ہو اسی حالت خاص میں وہ وجوب بھی ہو۔ اور اگر صارف عن الفعل موجود ہو۔ اور مکلف اس فعل کا ارادہ نہ کرے اور نہ اسکے ارادہ کا کوئی داعی ہو۔ تو پھر یہ توصل بھی ناممکن ہو گا۔ اور اس صورت میں وجوب مقدمہ کے بھی کوئی معنی نہونگے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ وجوب مقدمہ کی دلیل بر تقدیر تسلیم اسی جگہ چل سکتی ہے جہاں مکلف ضد خاص کے عمل میں لانیکا

ارادہ کرے ورنہ نہیں۔

(۶) اصل

واجب تخییر کا بیان

ہمارے علماء میں یہ بات مشہور ہے کہ جب چند کاموں کا امر (حکم) ہو اور اُن کے بجالانے میں مکلف مختار ہو تو یہ حکم تخییری اُن جملہ امور کے وجوب کا مقتضی ہے۔ یعنی نہ اُن سب کا ادا کرنا واجب ہے اور نہ اُن سب کا ترک جائز ہے۔ بلکہ مکلف اُن میں سے جسکو بجالائے وہی واجب اصلی سمجھا جائیگا (جمہور معتزلہ بھی اُسی کے قائل ہیں) اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ اُن تمام کاموں میں سے بلا تعیین ایک کام واجب ہے اور مکلف جسکو بجالائے گا وہی معین ہو جائیگا۔ علامہ رح فرماتے ہیں کہ معنوی طور پر ان دونوں کا ایک ہی مطلب ہے۔ کچھ فرق نہیں ہے۔

(۷) اصل

واجب موسّع کا بیان

اکثر علماء کا قول ہے کہ کسی کام کا (امر) حکم کرنا اتنے وقت میں کہ جو اُسکام سے زائد ہو عقلاً جائز ہے مثل نماز ظہر کے مثلاً اور اُسکو واجب موسّع کہتے ہیں سید مرتضےٰ و شیخ مفید و محقق و علامہ رحمہم اللہ اسی کے قائل ہیں اور ایک قوم اُسکی منکر ہے اور کہتی ہے کہ ایسا حکم ترک واجب کے جواز کا باعث ہے پھر ان میں تین مسلک ہو گئے۔ ہر ایک مسلک ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

(۱) وجوب ایسے آخر میں اوّل وقت سے مخصوص ہے یہ قول جناب شیخ مفیدؒ کا ہے۔
(۲) آخر وقت سے مخصوص ہے لیکن اگر مکلّف اوّل وقت بجا لائیگا تو یہ مقدم کرنا زکوٰۃ کے مثل ہوگا۔ یعنی فرض تو ادا ہو جائیگا۔ لیکن نفل سمجھا جائیگا۔
(۳) آخر وقت سے مخصوص ہوگا لیکن اگر اوّل وقت بجا لائیگا تو معلق واقع ہوگا یعنی اگر مکلّف آخر وقت تک صفات تکلیف پر باقی رہیگا تو جو بجا لایا فرض سمجھا جائیگا اور اگر صفات تکلیف سے خارج ہو گیا تو نفل سمجھا جائیگا۔ یہ دونوں مسلک بعض اہلسنت کے ہیں اور حق یہ ہے کہ تمام اجزاء وقت ادائے واجب میں مساوی ہیں۔ یعنی جمیع اجزاء وقت میں مکلّف کو اختیار ہے خواہ اوّل وقت ہو یا وسط وقت ہو یا آخر وقت ہو بلکہ جس جزو وقت میں بھی بجا لائیگا وہی واجب بالاصالت ہوگا۔ بغیر اس لحاظ کے کہ مکلّف آخر وقت تک صفات تکلیف پر باقی رہے یا نہ۔ پس حقیقت میں یہ واجب موسّع واجب تخییری کی مثل ہے۔

لیکن اسپر جو بحث متفرع ہوتی ہے

وہ یہ ہے کہ جب مکلّف اوّل وقت یا وسط وقت سے ادائے فرض میں تاخیر کرے تو فرض کا بدل (عزم) اُسپر واجب ہے یا نہ؟
(۱) سید مرتضیٰ رح عزم رکھنے کو واجب جانتے ہیں اُسی کو شیخ ابو جعفر طوسی رح اور ابو المکارم ابن زہرہ اور قاضی سعد الدین ابن براج اور ایک جماعت معتزلہ نے اختیار کیا ہے۔
(۲) اور اکثر عدم وجوب عزم کے قائل ہیں۔ یہی قول محقق اور علامہ کا ہے اور یہی اقرب ہے۔ ہمارے اس مختار پر دو دعوے پیدا ہوئے۔

(۱) پہلا دعوے وقت کے تمام اجزاء مساوی اور برابر ہیں۔
(۲) دوسرا دعوے بدل یعنی عزم رکھنا واجب نہیں۔

دلیل دعوائے اوّل

امر سے ایسا وجوب سمجھا جاتا ہے جو تمامی وقت سے مقید ہے۔ اور مقید ہونے سے یہ مطلب نہیں کہ ہر ہر جزء فعل ہر ہر جزء وقت پر منطبق ہو کہ یہ تو باطل ہے اجماعاً نیز نص میں تکرار بھی نہیں کہ وقت میں جتنی مرتبہ ادائے فعل کی گنجائش ہو اتنی مرتبہ بجالائے۔
نیز امر میں یہ تخصیص بھی نہیں کہ اوّل وقت یا آخر وقت اوّل جزء فعل یا آخر جزء فعل سے تعلق رکھتا ہے بلکہ ظاہر امر سے تو اسطرح کی تخصیص کی نفی نکلتی ہے۔
اس لئے کہ اجزاء فعل کی نسبت اجزاء وقت سے یکساں ہے پس اوّل و آخر کی تخصیص کا قول باطل ہے اور وجوب تخییر کا قول (یعنی جس جس جزء فعل کو جس جس جزء وقت میں ادا کرنا چاہے) ثابت ہے۔
نیز اگر وجوب کسی جزء معین سے مخصوص ہوتا۔ مثلاً آخر وقت سے مخصوص ہوتا تو نماز ظہر کا ادا کرنے والا اُس جزء معین سے قبل ایسا ہی سمجھا جاتا۔ جیسا کہ کوئی زوال سے قبل نماز ظہر پڑھ لے اس صورت میں تو صریح نماز باطل ہوتی۔
اور اگر اوّل وقت سے مخصوص ہوتا تو اُسکے بعد نماز پڑھنے والا بوجہ تاخیر وقت عاصی اور گنہگار ہوتا۔ حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔

دلیل دعوائے دوم

امر مطلقاً ادائے فرض کے لئے وارد ہوا ہے۔ اُسمیں ہرگز یہ تعرض نہیں ہے کہ

فرض یا عزم کے درمیان میں تخییر ہے۔ بلکہ ظاہر امر اس تخییر کی نفی کرتا ہے
اسلئے کہ امر بدا ہتہ وجوب فعل پر دلالت کرتا ہے۔ اور وجوب عزم پر بجز دعویٰ
کے اور کوئی دلیل نہیں ہے پس یہ بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ وقت جزء معین
کی تخصیص بالوجوب کا قول تھا کہ دعوی ہی دعوی ہے۔ اور دلیل ندارد۔

پہلی دلیل اُن لوگوں کی جو وجوب عزم کے قائل ہیں

اگر اوّل وقت یا وسط وقت میں بدون بدل (عزم) کے ترک فعل جائز ہے
تو پھر سنّت اور واجب میں کوئی فرق نہ رہے گا اس بناء پر عزم واجب ہی
تاکہ سنّت اور واجب میں فرق اور تمیز حاصل ہو

جواب دلیل مذکور

سنّت اور واجب میں فرق ظاہر ہے۔ اسلئے کہ واجب موسّع میں امر کا تعلق بر سبیل
تخییر ہر ہر جزء وقت سے ہوتا ہے۔ اور جس جزء وقت میں امر واقع ہو جائے وہ باقی
اجزاء کا قائمقام ہو جاتا ہے اور کسی حال میں وصف (وجوب موسّع) سے خارج
نہیں ہوتا۔ بخلاف سنّت کے کہ اُسکی یہ شان نہیں ہے۔

دوسری دلیل وجوب عزم کی

فعل اور عزم کی شان خصال کفارہ کے مثل ہے۔ یعنی جسکو بجالائے وہی کافی ہی
اور اگر کسی کو نہ بجالائے گنہگار ہوگا اور یہی معنی وجوب احد ہما کے ہیں۔ جواب
نماز بجالانے والا ممتثل سمجھا جاتا ہے لیکن نہ اس اعتبار سے کہ (فعل یا عزم)
احد الامرین واجب ہے پس اگر یہاں تخییر ہوتی تو چاہیئے تھا کہ فعل و عزم دونوں
میں سے جسکو عمل میں لاتا۔ امتثال حاصل ہو جاتا حالانکہ محض عزم سے امتثال حاصل

نہیں ہوتا۔ نیز اگر ترک عزم پر گناہ ہوگا تو اس راہ سے نہیں کہ مکلف اُسمیں مثل خصال کفارہ کے مخیر تھا۔ بلکہ ادائے فرض پر اجمالاً و تفصیلاً وقت اور قبل از وقت ہر حال میں عزم ایک ایمانی حکم ہے۔ مومن کو چاہیئے کہ ہر حال میں ادائے فرض کو یاد رکھے اور اُسکے ادا کرنے کا عزم بالجزم رکھے پس یہ وجوب تخییری کے طور پر نہیں بلکہ وجوب ایمانی ہے۔

دلیل اُن لوگونکی جو وجوب کو اوّل وقت سے مختص کرتے ہیں

زیادتی وقت کی ادائے واجب کے لیئے منع ہے۔ اسلئے کہ یہ زیادتی ترک واجب کی باعث ہوگی۔ پس واجب واجب نہ رہے گا۔ لہذا ضرور ہے کہ امر کو وقت کے کسی جزء معین سے وابستہ کیا جائے اور وہ جزء معین یا اوّل وقت ہوگا یا آخر وقت۔ (اس لیئے کہ وسط وقت تو کوئی چیز ہی نہیں) پس اگر آخر وقت ہے تو اوّل وقت میں ادا کرنے کی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا۔ اور آخر وقت کی تخصیص باطل ہے۔ لامحالہ اوّل وقت ہی معین ہوگا۔

جواب ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ امر میں کوئی تخصیص کسی جزء سے نہیں ہے۔ اور فعل کی نسبت جملہ اجزاء سے برابر ہے۔ نیز اوّل وقت کی تخصیص کرنے سے چاہیئے کہ تاخیر جائز نہ ہو۔ حالانکہ تاخیر جائز ہے۔ اور عدم جواز تاخیر کا قول باطل ہے۔

دلیل اُن لوگونکی جو وجوب کو آخر وقت سے مختص کرتے ہیں

اگر اوّل وقت مخصوص ہوتا۔ تو تاخیر سے مکلف گنہگار ہوتا اسلئے کہ اُسنے ترک واجب کیا اور اُسکو اوّل وقت ادا نہ کیا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔

جواب وہی ہے جو ماسبق میں گذرا۔ کہ تعیین فعل اوّل وقت سے مختص نہیں

بلکہ وجوب بطریق تخییر ہے۔ جس وقت چاہے اور جس جزو وقت میں چاہے ادائے واجب کر سکتا ہے۔ جیسا کہ خصال کفارہ کا حال ہے کہ نہ سب کا بجالانا واجب ہے اور نہ سب کا ترک کرنا جائز ہے اور تعیین اُسکی مکلف کے اختیار میں ہے جب تک وقت وسیع ہے اور جب وقت تنگ ہوگا اُسوقت فعل کا بجالانا معین ہو جائے گا۔

(۸) اصل

کسی شرط پر حکم کا معلق ہونا دلالت کرتا ہے کہ انتفاء شرط سے انتفاء حکم ہو

(اسمیں دو قول ہیں)

(۱) حق یہ ہے کہ امر مشروط بلکہ ہر حکم مشروط میں (بقاعدہ اذا فات الشرط فات المشروط) شرط کا فوت ہونا حکم کے فوت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یہی مختار اکثر محققین کا ہے۔ من جملہ اُن کے فاضلان (علامہ رح اور اُنکے فرزند) رحمہما اللہ ہیں۔

(۲) سید مرتضیٰ رح کہتے ہیں کہ شرط کا فوت ہونا حکم کے فوت ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ ایک جداگانہ دلیل سے حکم اپنے فوت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ ان کا اتباع ابن زہرہ نے کیا ہے اور یہی قول ایک جماعت عامّہ کا ہے۔

ہماری دلیل

جب آمر نے کہا اعط زیداً درھماً ان اکرمک اسکا مطلب عرف میں یہ ہے (الشرط فی اعطائہ اکرامک) اس فقرہ سے یقیناً یہ سمجھا جاتا ہے کہ اکرام کے نہ ہونے پر۔ اعطاء بھی نہ ہو پس جو مفہوم پہلے فقرہ کا ہے وہی دوسرے فقرہ کا ہے اور جب اس معنی عرفی کے ساتھ ہم نے دوسرا مقدمہ (کہ اصل عدم نقل ہے) شامل کر دیا (جسکا ذکر سابق میں بھی ہو چکا ہے) تو اس سے پتہ ملجائیگا کہ یہی معنی لغوی بھی تھے

فتشنب المطلوب۔

دلیل سیدؒ رحمہ اللہ

شرط کی تاثیر یہ ہوتی ہے کہ حکم اُسکے ساتھ متعلق ہوتا ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شرط نہ ہو تو دوسری اور دوسری نہ ہو تو تیسری اُسکے قائمقام ہو سکتی ہے اور یہ امر ممنوع نہیں ہے۔ مثلاً قول حق تعالےٰ واستشہدُوا شہیدین من رجالکم سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک آدمی کی گواہی معتبر نہ ہوگی جب تک اُسکے ساتھ دوسرا آدمی نہو۔ پہلے کے ساتھ دوسرے آدمی کے ملنے سے گواہی کے قبولیت کی شرط پوری ہوئی۔ پھر اگر شاہد اول کے ساتھ دو عورتیں ملادی جائیں تو دوسرے شاہد کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر شاہد اول کے ساتھ حلف ملادیا جائے تو یہ بھی دوسرے شاہد کے قائم مقام ہوجائیگا غرض ایک شرط کے قائم مقام دوسری اور شرطیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ لہذا انتفار شرط سے انتفار حکم نہیں ہو سکتا۔ نیز

دلیل اُن لوگونکی جو سیدرح کے موافق ہیں

اگر شرط کا فوت ہونا حکم کے فوت ہونیکو چاہتا تو قول حق تعالےٰ ولا تکرھوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصناً عدم تحریم اکراہ پر دلالت کرتا جب کہ وہ عورتیں عفت کا ارادہ نہ کریں حالانکہ یہ درست نہیں بلکہ زنا پہ جبر کرنا ہر طرح پہ حرام ہے۔

جواب دلیل سیدرح

مثال مذکور میں دوسرے شاہد کے قائم مقام دو عورتیں یا حلف تنہا تنہا شرط نہیں ہیں بلکہ احد ہما شرط ہیں اور پھر دونوں کے انتفار پر انتفار حکم موقوف ہے۔ یعنی جب دوسرے شاہد کے قائم مقام کوئی دوسرا بدل نہ ہوگا تو یقیناً عدم شرط سے عدم حکم ہوگا

موافقین سید کی دلیل کا پہلا جواب

مانا کہ آیت کے ظاہر سے یہ نکلتا ہے کہ اگر وہ عورتیں پاکدامنی کا ارادہ نہ کریں تو انپر زنار کے لیئے جبر کرنا حرام نہیں۔ لیکن جبر کے حرام نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انپر زنا کے لیئے جبر کرنا حلال و مباح ہو جائے۔ اسلیئے کہ انتفار حرمت کبھی حلال کے طاری ہونے سے ہوتا ہے اور کبھی متعلق حرمت کا وجود جب عقلاً ممتنع ہوتا ہے تو انتفار حرمت ہو جاتا ہے۔ اسکو یوں سمجھئے قضیہ سالبہ کبھی انتفار محمول سے۔ اور کبھی انتفار موضوع سے صادق آتا ہے مثلاً قول حق تعالیٰ ولا تکرھوا الخ قضیہ سالبہ ہے۔

اسمیں کبھی تو انتفار محمول (یعنی انتفار بغاء (زناء) و ارادہ عفت سے انتفار حرمت ہوتا ہے اور کبھی انتفار موضوع یعنی بغاء و عدم ارادہ تحصن و عفت سے انتفار حرمت ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ زنار کے ارادہ کے ساتھ پھر انپر زنار کے لیئے جبر کرنا ناممکن ہے کیونکہ اکراہ کے معنی ہیں (کسی شخص کو اس کام پر مجبور کرنا جسکے کرنے کو وہ ناپسند کرتا ہے) پس جبکہ وہ زنار کو پسند کریں گی تو پھر اکراہ و جبر متحقق نہیں ہو سکتا۔ اور جب موضوع ہی نہ ہوگا۔ تو حرمت کا تعلق کس سے ہوگا لہذا انتفار موضوع سے انتفار حرمت ہو گیا۔

دوسرا جواب

(تعلیق شرط) انتفار شرط سے انتفار حکم کی اُسوقت مقتضی ہوتی ہے جبکہ شرط کا کوئی دوسرا فائدہ نہ ہو اور جایز ہے کہ آیت میں فائدہ شرط محض مبالغہ نہی میں ہو۔ یعنی جبکہ وہ لڑکیاں پاکدامنی کا ارادہ کریں تو آقا کو بدرجہ اولےٰ اُن کی عفت و پاکدامنی کا ارادہ کرنا چاہیے۔ یا یہ کہ آیت مذکورہ خاص اُن عورتوں کے بارے میں نازل ہوئی ہو۔ جو عفت کا ارادہ کرتی ہوں اور آقا اُنکو زنا پر مجبور کرتا ہو۔

تیسرا جواب

ہم نے مانا کہ آیت بحسب ظاہر بلحاظ تعلیق شرط انتفار حرمت اکراہ پر دلالت کرتی ہے لیکن اجماع قاطع اُسکا معارض ہے۔ اور اسمیں شک نہیں کہ ظاہر آیت اجماع قاطع سے مدفوع ہوجاتا ہے۔ انتھیٰ

(۹) اصل

تعلیق حکم کسی صفت پر یہ نہیں چاہتا کہ انتفار صفت سے انتفار حکم ہو جائے

(اسمیں دو قول ہیں)

علمار اُصول نے اسبارہ میں اختلاف کیا ہے کہ جب کوئی حکم کسی صفت سے وابستہ ہو۔ آیا اُس صفت کا انتفار اُس حکم کے انتفار کو مقتضی ہے؟ یا نہ

(۱) ایک قوم قائل ہوئی ہے کہ ہاں انتفار صفت انتفار حکم کو مقتضی ہے یہی ظاہر کلام شیخ رح ہے اور شہید رح ذکری میں اُسی کی جانب مائل ہوئے ہیں۔

(۳) اکثر لوگوں نے۔ اور سید رح۔ اور محقق رح اور علامہ رح نے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ انتفاء صفت کی دلالت انتفاء حکم پر نہیں۔ یہی اقرب ہے۔

ہماری دلیل

اگر انتفاء صفت کی دلالت انتفاء حکم پر ہوتی تو تینوں دلالتوں میں سے کوئی دلالت ہوتی۔ حالانکہ ایک بھی نہیں۔ مطابقی اور تضمنی کا نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ اس لئے کہ انتفاء حکم اور انتفاء صفت یہ دونوں نہ آپس میں عین ہیں اور نہ جزء ورنہ دونوں دلالتوں میں سے ایک نہ ایک دلالت منطوقی[1] ضرور ہوتی۔ حالانکہ ہمارا مخالف اسکا مقر نہیں ہے اب رہی دلالت التزامی سو یہ بھی نہیں اسلئے کہ ازراہ ذہن و عقل اور ازراہ عرف۔ ثبوت حکم اور ثبوت صفت کے درمیان میں کوئی لزوم نہیں کہ وجوب زکوٰۃ سائمہ میں تو ہو اور جب یہ صفت نہ ہو بلکہ صفت معلوفہ ہو۔ تو وجوب زکوٰۃ نہ ہو۔

مسلکِ اوّل کی دلیل

اگر صفت کے انتفاء پر بھی بدستور حکم ثابت رہے گا تو یہ تعلیق علی الصفۃ بیکار و لغو ہوگی مثلاً اگر کہیں الانسان الابیض لایعلم الغیوب × والاسود النائم لایبصر تو یہ تعلیق صفت لغو اور بیکار ہے۔ اسلئے کہ غیب کو کوئی بھی نہیں جانتا۔ اور سونے کی حالت میں کوئی بھی نہیں دیکھتا۔ ابیض اور اسود کی قید سے کیا فائدہ۔

[1] دلالت منطوقی اُس دلالت کو کہتے ہیں جو لفظوں سے سمجھ میں آئے مثلاً ناطق کی دلالت انسان کے لیے ۱۲ منہ۔

جواب

فائدہ کا انحصار کچھ اسی پر ہی نہیں ہے جو آپ نے بیان کیا بلکہ اور بھی فوائد ہو سکتے ہیں مثلاً

(۱) ہو سکتا ہے کہ قول وصفی کے بیان میں زیادہ اہتمام کی ضرورت ہو۔ یا تو اسلئے کہ سامع جبکہ سائمہ ہی کا مالک ہو۔ تو اسکو اس صفت کے ساتھ سنا دینے اور جتا دینے کی اشد ضرورت ہے۔ یا اسلئے کہ اسکو یہ توہم ہو۔ کہ شاید سائمہ میں زکوٰۃ نہیں ہے تو صفت کی تصریح کرکے اسکا وہم وشبہ دور کر دیا جیسا کہ قول حق تعالیٰ کا۔ ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق ہے پس اگر خشیۃ کی تصریح نہ ہوتی تو ممکن تھا کہ خشیۃ کے ساتھ میں جواز قتل کا توہم ہوتا۔ پس خشیۃ کی تصریح کرکے یہ جتا دیا کہ خشیۃ کی حالت میں بھی تحریم قتل ثابت ہے۔

(۲) محل وصف کے بیان کرنے میں یہ بھی مصلحت ہو سکتی ہے کہ سامع آگاہ ہو جائے کہ حکم صفت پر تو نص ہے اور اسکے ماسوا کا حال دوسری دلیل سے معلوم ہوگا۔

(۳) ہو سکتا ہے کہ یہاں پر کوئی سائل ہو۔ اور اسکا سوال محل وصف کے متعلق ہو تو سوال کے مطابق جواب دیا گیا۔ اور آپ نے جو مثال ابیض اسود کی بیان کرکے ظاہر کیا ہے کہ اگر صفت سے کوئی کام نہ لیا گیا تو لغو وبیکار ہوگی یہ بات آپکی قابل تسلیم نہیں ہے۔ اسلئے کہ کبھی صفت واقعی اور قید واقعی کو محض توضیح بیان کی غرض سے لاتے ہیں۔ پس اگر مثال مذکور میں بھی صفت واقعی اور توضیحی ہو تو کیا قباحت ہے۔

(۱۰) اصل

تقیید بالغایۃ ماقبل کی مابعد سے مخالفت پر دلالت کرتی ہے اسمیں (دو قول ہیں)

اصح یہ ہے کہ تقیید بالغایۃ مابعد کے ماقبل سے مخالفت پر دلالت کرتی ہے اور اُسپر اکثر محققین کا اتفاق ہے (۲) سید مرتضےٰ رح اسکے خلاف ہیں اور کہتے ہیں کہ تعلیق حکم بالغایۃ کی دلالت صرف اتنی ہے کہ حکم اس غایت تک تو ثابت ہے اور مابعد کا حال (اور اُسکی نفی و اثبات) دوسری دلیل سے معلوم ہوتا ہے اور اُسکی موافقت بعض اہلسنّت نے بھی کی ہے۔

ہماری دلیل

قائل کا قول صوموا الی اللیل اسکے معنی یہ ہیں کہ وجوب صوم کا آخر وقت شب کا داخل ہوتا ہے۔ پس اگر شب کے داخل ہونے کے بعد بھی وجوب صوم فرض کیا جائے تو شب کا ابتدائی حصہ وجوب صوم کا آخر وقت نہ ہوگا اور یہ صوموا الی اللیل سے جو بطور منطوق سمجھ میں آتا ہے اُسکے خلاف ہے۔

دلیل سید رحمہ اللہ

کی اُسی طرح پر ہے جو نفی دلالت تخصیص بالوصف میں مذکور ہو چکی۔ حتیٰ کہ وہ تعلیق حکم بالصفۃ اور تعلیق حکم بالغایۃ دونوں میں کچھ فرق نہیں کرتے۔ اور کہتے ہیں اگر کوئی ہم سے کہے کہ کیا معنی ہیں۔ قول حق تعالےٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل کے جب کہ رات کے حصہ میں بھی روزہ رکھنا جائز ہو۔ تو ہم یہ کہینگے کیا معنی ہیں قول ع (فی سائمۃ الغنم الزکوٰۃ) کے جبکہ معلوفہ میں بھی زکوٰۃ ہو۔ پس اگر جواب یہ دیا جائے کہ مصلحت تو کہی گئی یعنی یہ معلوم ہو گیا

کہ ثبوت زکوٰۃ سائمہ میں بذریعہ نص کے ہے۔ اور ثبوت زکوٰۃ معلوفہ
میں بذریعہ دوسری دلیل کے ہے۔ تو ہم بھی یہ جواب دیدینگے۔ کہ
ثبوت صوم غایت تک بذریعہ نص قرآنی معلوم ہوا اور مابعد کا حال
بذریعہ دوسری دلیل کے معلوم ہوا۔

جواب دلیل مذکور

تعلیق بالصفۃ اور تقیید بالغایۃ دونوں کا مساوی ہونا منع ہے۔ اسلئے
کہ تقیید بالغایۃ میں ماقبل اور مابعد میں لزوم ہوتا ہے۔ یعنی صوم (جسکا
آخری حصہ ابتدائے شب سے مقید ہے) اسکا تصور عدم صوم فی اللیل سے جدا نہیں ہے
بخلاف تعلیق بالصفۃ کے کہ اُس میں یہ لزوم نہیں ہوتا۔ جیساکہ تم جان چکے
ہو۔ پس سید رح کا ان دونوں میں مساوی ہونے کا دعویٰ کرنا بوجہ ہے
بلکہ تحقیق اشارہ میں وہی ہے۔ جسکو بعض افاضل نے بیان کیا ہے
کہ مقید بالغایۃ تعلیق بالشرط سے دلالت کرنے میں اقوے ہے۔ اسی
واسطے جو دلالت بالشرط کے قائل ہیں وہ اسکے دلالت کے بھی قائل ہیں
اور جو دلالت شرط کے قائل نہیں وہ اسکی دلالت کے بھی قائل نہیں۔

(۱۱) اصل

امر مشروط جایز نہیں جبکہ آمر انتفار شرط کا عالم ہو

(اسبارہ میں دو قول ہیں)

اکثر ہمارے مخالفین قائل ہیں کہ مشروط فعل کا امر جایز ہے اگرچہ آمر اُس
شرط کے عدم سے واقف ہو۔ اور بعض متاخرین نے تو حد درجہ کی بلند پروازی

علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ اور اُسپر اجماع بھی منعقد ہے اور وجوب نیت
فرض ہیں اپنے صحیح وسالم زندہ باقی رہنے کا ظن ہی کافی ہے اور یہ ظن قائمقام
علم کے ہے

تیسری دلیل

جسطرح سے کہ امر کرنا اُن مصالح کے سبب جو مامور بہ سے پیدا ہوتے ہیں حَسَن
اور عمدہ ہے۔ اسی طرح بصورت مذکورہ (یعنی شرط کے فوت ہونیکا علم ہو)
تکلیف دینا اُن مصالح کے سبب جو نفس الامر سے حاصل ہوتے ہیں۔ حَسَن اور
عمدہ ہے۔ اسلئے کہ مکلّف جبکہ فعل مامور بہ کے واقع نہ ہونیسے بے خبر ہوگا تو ضرور
امتثال امر کے لئے اپنی نفس کو آمادہ کرے گا۔ اور افعال قبیحہ سے بچنے کی کوشش
کریگا۔ اس بناء پر وہ مستحق ثواب دارین ہوگا۔ دیکھو کبھی آقا اپنے غلام کو امتحاناً
حکم دیتا ہے کہ فلاں کام کرو اور فلاں کام کرو اور دل میں یہ خیال کئے ہوئے
ہوتا ہے کہ عنقریب اس حکم کو منسوخ کر دونگا۔ اسی طرح کبھی انسان ایک
شخص سے امتحاناً کہتا ہے۔ کہ میں نے تم کو اپنے فلاں غلام کی فروختگی میں وکیل
کیا۔ حالانکہ جانتا ہے کہ عنقریب اُسکو وکالت سے معزول کر دونگا لیکن یہ کام
شخص اس غرض سے کرتا ہے۔ کہ وکیل کو اپنے سے مانوس کرے یا اُس غلام کے
معاملہ میں اُسکا خاص طور سے امتحان لے کہ کیونکر معاملہ کرتا ہے۔

جواب دلیل مذکور

اگر بطریق مذکور تکلیف دینا صحیح مان بھی لیا جائے۔ تو ظاہر ہے کہ یہاں کسی فعل کی
تو طلب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دشرط کے فوت ہونیسے اُسکا فوت ہونا معلوم ہی

بلکہ امتثال اور انقیاد اور عزم کے لئے یہ تکلیف ہوگی۔ اور یہ محل نزاع وبحث نہیں۔ محل نزاع وبحث تو نفس فعل اور اُسکی تکلیف ہے۔ یعنی جبکہ شرط کے فوت ہوجانے کا علم ہو تو پھر اُس کی تکلیف دیجاسکتی ہے یا نہ۔ اور آپنے جو غلام و وکیل کی مثال پیش کی اور اُسکو حُسن بتایا وہ تو حُسن اسوجہ سے ہوئی "بقول آپکے کہ وکیل کا حال معلوم ہوجائے" اور یہ بات خدا وند عالم کی ذات پاک کے لیے جو عالم الغیب ہے۔ منع ہے بھلا جب وہ عالم ہے کہ زید واقعاً زندہ نہ رہیگا۔ تو پھر وہ کیونکر کسی کام کے بجالانے کی تکلیف دےسکتا ہے۔ اور یہ تکلیف کیونکر حُسن اور عمدہ ہوسکتی ہے۔

(۱۲) اصل

نسخ مدلول امر میں جواز بالمعنی الاعم پر دلالت باقی نہیں رہتی

(اسبارہ میں دو قول ہیں)

اقرب میرے نزدیک یہ بات ہے کہ امر کا مفہوم جو کہ (وجوب) ہے۔ اُس کے نسخ کے بعد وہ کام اپنے اصلی حکم (اباحت اصلیہ) پر لوٹ آتا ہے۔ اُس میں نسخ کے بعد یہ بات باقی نہیں رہتی۔ کہ وہ دلالت جواز پر کرے۔ اُسی کے علامہ نہایہ میں اور بعض اہلسنّت قائل ہیں۔

(۲) اور اکثر قائل ہیں کہ اس امر کی دلالت بعد نسخ وجوب (جواز پر باقی رہتی ہے۔) اُسکو اختیار کیا علامہ نے تہذیب میں۔

ہماری دلیل

امر اصل میں جواز بالمعنی الاعم (اذن فی الفعل) پر دلالت کرتا ہے اور یہ اذن

قدر مشترک ہے۔ (وجوب[1] و ندب[2] و اباحت[3] و کراہت[4] ہیں) پس جب تک اس مذکورہ جواز کے ساتھ ان چاروں قیدوں میں سے کوئی قید نہ ملے۔ اُسکا تحقق ہو نہیں سکتا یعنی ان چاروں احکام کا اُس کے ساتھ میں تعلق ہے۔ پس بعد نسخ وجوب اس جواز کا فی نفسہ باقی رہنا غیر معقول ہے۔

دلیل بقاء جواز پر

صرف دو فقرے ہیں (۱) مقتضی جواز یعنی امر موجود ہے (۲) مانع مفقود ہے۔ لہذا اُسکا تحقق واجب ہے۔ اس لئے کہ (جواز) وجوب کا جزء ہے اور وجوب جو کہ مفہوم امر ہے۔ وہ دو چیزوں سے مرکب ہے (اول) جواز الفعل (دوم) مع المنع من الترک۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جو مرکب کا مقتضی ہوتا ہے۔ وہی مرکب کے اجزاء کا بھی مقتضی ہوتا ہے۔ اور امر مرکب کا مقتضی ہے۔ پس اُسکے اجزا کا بھی مقتضی ہوگا۔ لہذا فقرہ اول (مقتضی جواز موجود ہے) ثابت ہوا۔ اب لیجئے دوسرا فقرہ وہ یہ ہے کہ (مانع مفقود ہے) اُسکی سند اصل[1] و فرض ہے یعنی (اصل عدم) ہے۔ اور (فرض نسخ وجوب) ہے۔ اور وجوب ایک ماہیت مرکبہ ہے۔ اور مرکب کے رفع میں اُس کے ایک جزء کا رفع کافی ہوتا ہے پس رفع وجوب میں رفع جزء دوم (منع من الترک) کافی ہے۔ پہلا جزء (جواز) باقی رہا اُس کے رفع پر نسخ وجوب کی دلالت نہیں پس ثابت ہوا کہ بعد نسخ وجوب (جواز) باقی رہتا ہے۔

جواب دلیل مذکور

مقتضی یعنی امر کا وجود جو ثابت کیا گیا ہے وہ منع ہے۔ اسلئے کہ جواز جو کہ ماہیت

وجوب کا جزثبتاً پایا جاتا ہے۔ وہی تو ماہیت وجوب اور باقی تینوں احکام کے درمیان
ہی قدر مشترک ہے (یعنی اسی جواز کے ہی تو معنی اذن کے ہیں۔ اور وجوب وندب
واباحت وکراہت چاروں قیدوں میں سے ایک قید کے بغیر لائے بھی اُسکا تحقق
ہو نہیں سکتا۔ یعنی جواز کے ساتھ ان چاروں احکام کا تعلق ہے اگرچہ فصل کا
اپنی جنس کے لیے علت ہونا ثابت نہو۔ تاہم احکام شرعیہ پانچ میں منحصر اور
ضروریات دین سے شمار ہوتے ہیں۔ پس نسخ وجوب کے بعد باقی تینوں احکام
میں سے کسی کا اُسکے ساتھ میں ہونے کا علم نہیں۔ بلکہ شک ہے۔ پس جبکہ قید میں
شک ہوا۔ اُس کی وجہ سے وجود مقتضی میں بھی شک ہوگیا۔ اور یہ بات واضح ہوچکی
ہے کہ نسخ وجوب کا تعلق جسطرح سے کہ منع من الترک اور اُسکی نقیض اذن
فی الترک سے ہو سکتا ہے۔ اسی طرح مجموعہ ہر دو جز سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس
صورت میں نہ قید باقی رہے گی۔ اور نہ مقید پس جب قید کا ملنا مشکوک ہوا تو
وجود مقتضی بھی مشکوک ہوگیا۔ اور اگر مستدل صاحب اپنے احتمال اول کو
ترجیح دے کر کہیں کہ رفع ایک ہی جز کا ہوا ہے یعنی (منع من الترک) کا۔ اور دوسرا
باقی ہے اور اصل عدم تعلق مجموعہ ہر دو اجزاء سے ہے تو ہم کہیں گے کہ اصل تو وجود ثانی
ہے اذا تعارضا تساقطا۔ غرضکہ وجود مقتضی یعنی وجود امر ثابت نہوا جب امر
مذکور طے ہوچکا۔ تو اب واضح ہو کہ دلیل مخالف اگر ہم درست مان بھی لیں تو نسخ
وجوب امر بقاء استحباب پر دلالت کرتا ہے نہ جواز پر فقط۔ جیسی سے مراد اباحت
ہے۔ نہ جواز و استحباب دونوں سے اعم ہے اور نہ اباحت و استحباب و مکروہ پر
خلاصہ مطلب یہ ہے کہ وجوب جبکہ مرکب ہے۔ اذن فی الفعل (رجحان
الفعل) مع المنع من الترک سے اگر وجوب کے رفع میں ایک جز کا رفع کافی سمجھا جائے
تو ایک جز اذن فی الترک باقی رہا۔ پس جب اس کے ساتھ۔ اذن فی الترک ملا یا

جیسا کہ مقتضاء نسخ ہے۔ تو ندب حاصل ہوا۔ پس ثابت ہو گیا کہ نسخ وجوب کی دلالت
بقاء جواز پر نہیں بلکہ بقاء استحباب پر ہوتی ہے۔ جس سے مراد اباحت ہے وھو المطلوب

دوسرا ریحان

نواہی کا بیان

اسمیں پانچ اصول ہیں

اصل (۱)

صیغہ نہی تحریم میں حقیقت ہے

جس طرح امر کے بارے میں اختلاف ہے کہ کس معنی میں حقیقت ہے اسی طرح صیغہ نہی میں بھی اختلاف ہے۔ کہ حرمت و کراہت وغیرہ معانی میں سے کس معانی میں حقیقت ہے۔ حق یہ ہے کہ حرمت میں حقیقت۔ اور اُسکے ماسوا دوسرے معنی میں مجاز ہے **دلیل اوّل** جسوقت نہی کا صیغہ بولا جاتا ہے۔ مثلاً آقا کہتا ہے لاتفعلہٗ تو عرف عام میں متبادر ہوتا ہے کہ اسکام کا کرنا غلام کو حرام ہے۔ پس اگر غلام اُس کام کو کرتا ہے تو اُسکی مذمت کی جاتی ہے۔ **دلیل دوم** صیغہ نہی کا اپنے اصلی لغوی معنی (حرمت) سے دوسرے معنی میں نقل ہونا ثابت نہیں۔ **دلیل سوم** وما نھٰکم عنہ فانتھوا باری تعالےٰ نے نہی رسول ﷺ سے باز رہنے کو واجب فرمایا (یعنی ثابت ہو چکا کہ امر کا صیغہ وجوب میں حقیقت ہے) پس جس کام سے باز رہنا واجب ہے۔ اُسکا کرنا حرام ہے۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے، کہ آیہ مذکورہ مناہی رسول سے مخصوص اور محل نزاع عام ہے اُس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں۔ کہ نہی رسول کی تحریم عین تحریم نہی خدا ہے۔ اور خدا اور رسول کی نہی میں فرق کرنا درست نہیں۔
باقی جسطرح امر کا استعمال ندب میں شائع ہے۔ اسی طرح نہی کا استعمال کراہت میں شائع ہے،

(۲) اصل

مطلوب نہی سے نفس ان لا تفعل ہے

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ نہی سے مقصود اصلی کیا ہے۔ (۱) یعنی عنوان وجودی ہے جو لفظ (کف) کا مفہوم ہے۔ (۲) یا عنوان عدمی ہے جو لفظ (لا تفعل) کا مفہوم ہے۔ علامہ رہ نے تہذیب میں مع اکثر لوگوں کے عنوان وجودی کو اختیار کیا ہے۔ اور نہایہ میں ایک جماعت کثیر کے قول کے ساتھ عنوان عدمی کو اختیار کیا وھذا ھوالاقوی

(دلیل)

زید نے مثلاً (زنا) جسکی شرعاً ممانعت ہے اگر ترک کیا تو عرف میں ممتثل شمار کیا جاتا ہے اور عقلاء اُسکی مدح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس نے زنا نہیں کیا۔ اور کف کا تو کسی کو خیال تک بھی نہیں ہوتا۔ اور کوئی یہ نہیں کہتا کہ زنا سے (کف) باز رہا۔ اس سے ثابت ہوا کہ نہی کا تعلق (کف) سے نہیں۔ اور نہ اس سے امتثال صادق آتا ہے۔ اور نہ اس پر مدح کیجاتی ہے کیونکہ (کف) کا سلسلہ تو پہلے ہی سے چلا آتا ہے اور بدستور برقرار ہے پس ثابت ہوا کہ متعلق تکلیف ترک ہے نہ (کف)۔

دلیل منکرین

نہی تکلیف ہے اور تکلیف اُسی کام کی دیجاتی ہے جو مکلف کے اختیار میں ہو۔ اور فعل کا اعدام مکلف کے اختیار سے باہر ہے۔ اس لئے کہ وہ تو اصلی عدم ہے اور اصلی عادم قدرت

واختیار پر سابق اور پہلے سے ہی حاصل ہوتا ہے۔ اور تحصیل حاصل محال ہے پس ثابت ہوا کہ متعلق تکلیف (کف) ہے۔ جو وجودی ہے اور مکلف کے اختیار میں داخل ہے۔

جواب

یہ کہنا فعل کی نفی اور عدم مکلف کے قدرت واختیار میں نہیں ہے ہم (منع) کرتے ہیں اس لئے کہ وجود وعدم کی جانب قدرت واختیار کی نسبت برابر ہے پس اگر فعل کی نفی قدرت واختیار میں نہ ہوتی تو ایجاد فعل بھی قدرت واختیار میں نہ ہوتا۔ کیونکہ صفت قدرت کی تاثیر قطعاً وجوب ولزوم ہے۔ خود قدرت نہیں ہے۔

اعتراض قدرت کا اثر عقلاً ضروری ہے۔ اور عدم محض میں اثر ہو نہیں سکتا نیز اثر کے لئے ضروری ہے کہ مستند الی المؤثر ہو اور اس کے سبب سے متجدد بھی ہوتا رہے اور وہ عدم جس میں اس مؤثر کے اثر کا تعلق تجویز کیا جاتا ہے وہ سابق بھی ہے اور مستمر بھی ہے پس وہ قدرت جو اس سے متاخرہ ہے وہ اسمیں کیونکر اثر کر سکتی ہے **جواب** قدرت کا اثر عدم سابق اور مستمر میں باعتبار استمرار اس طرح تجویز کیا جا سکتا ہے کہ قادر اگر وہ کام نہ کرے تو اس عدم کا استمرار بدستور باقی رہے گا۔ اور اگر کرے تو اس کا استمرار باقی نہ رہیگا۔ پس قدرت کا اثر بھی استمرار ہے جو قدرت سے متصل ہے اور اس سے مستند ہے اور اسی کے ساتھ متجدد ہوتا ہے۔

(۳) اصل

(صیغہ نہی حرمت دائمی پر دلالت کرتا ہے اسبارہ میں دو قول ہیں)

سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ وعلامہ رحمہ اور ایک جماعت قائل ہے کہ جسطرح امر کی دلالت تکرار پر نہیں اسی طرح نہی میں بھی نہیں ہے بلکہ وحدت وتکرار دونوں کے لئے محتمل ہے

(۲) اور ایک قوم کہتی ہے کہ نہی دوام اور تکرار دونوں کا فائدہ دیتی ہے یہ دوسرا قول علامہ کا ہے جس کو نہایہ میں اکثر سے نقل کیا ہے یہی میری بھی رائے ہے۔

دلیل۔ نہی چاہتی ہے کہ مکلف ماہیت فعل اور حقیقت فعل کو کسی وقت میں بھی وجود میں نہ لائے۔ اگرچہ کتنی ہی مدت گذر جائے۔

پس۔ اگر غلام ایک مدت دراز کے بعد بھی فعل منہی عنہ کو عمل میں لائے تو عاصی اور نافرمان شمار ہوگا۔ اور عقلاء اُس کے اس بیہودگی پر مذمت کریں گے۔ اور آقا کو اُس کو سزا دینا اچھا اور حسن سمجھا جائے گا۔ اور اگر غلام اُس کام کو کرکے یہ عذر کرے کہ ایک مدت تک تو میں نے حضور اس کام کو نہیں کیا اب کر لیا تو کیا حرج ہے تو یہ عذر اس کا قابل قبول نہیں اور وجدان صحیح اُسکی مذمت اور سزا کو درست سمجھتی ہے

دلیل منکرین (**الف**) اگر نہی دوام اور ہمیشگی کے ہوتی تو بدستور دوام ہی رہتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ دیکھو حائض کو نماز و روزہ کی نہی ہے مگر دائمی نہیں ہے۔

(**ب**) علیٰ ہذا تکرار کے لئے نہی آتی ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہوتا ہے۔ ولا تقربوا الزنا اور عدم تکرار کے لئے بھی نہیں آتی ہے۔ جیسا کہ طبیب مریض سے کہے لا تشرب اللبن ولا تاکل اللحم۔ اور اشتراک و مجاز دونوں اصل کے خلاف ہیں۔ پس نہی قدر مشترک میں حقیقت ہوگی۔

(**ج**) دوام اور نقیض دوام دونوں سے بغیر کسی بحث و مباشہ کے مقید کیجاتی ہے پس قدر مشترک کے لئے ہوئی۔ وھو المطلوب۔

جواب (الف)

ہمارا کلام نہی مطلق میں ہے اور یہ نہی مخصوص وقت حیض سے ہے کیونکہ حیض کی قید صاف بتا رہی ہے کہ غیر وقت حیض کو شامل نہیں ہے۔

جواب (ب) طبیب کے قول میں عدم دوام قرینہ سے خود سمجھ میں آتا ہے پس استدلال ناکافی ہے۔

جواب (ج) مجاز اور حقیقت دونو کلام میں مستعمل ہوتے ہیں۔ پس اگر نہی خلاف دوام مقید ہوگی تو یہ قرینہ مجاز ہوگا اور اگر دوام کے لئے ہوگی تو حقیقت ہوگی۔ پس قدر مشترک کے لیے قرار دینا خلاف ہوا۔ وھو المطلوب

فائدہ جب ہم ثابت کر چکے کہ نہی دوام و تکرار دونوں کے لئے ہے تو اب یہ ظاہر کر دینا بھی ضروری ہے کہ نہی فور کے لئے ہے۔ اس لئے کہ دوام کو استمرار لازم ہے۔ اور جو دوام کے منکر ہیں وہ فور کے بھی منکر ہیں۔ اور دلیل اس کی واضح ہے)

(۴) اصل

(امر و نہی کا ایک شئے سے تعلق ہو سکتا ہے یا نہیں اس بارہ میں دو قول ہیں)

(۱) حق یہ ہے کہ امر و نہی کا تعلق ایک شئے سے نہیں ہو سکتا اور اس رائے میں ہمارے علماء اور ہمارے دیگر مخالفین بھی شریک و موافق ہیں۔

(۲) اور ایک قوم امر و نہی کے تعلق کو ایک شئے سے جائز بتاتے ہیں۔

اس مقام پر دلائل بیان کرنے سے پہلے محل نزاع کا قائم کرنا ضروری ہے پس واضح ہو (اولاً)

وحدت کبھی جنسی ہوتی ہے۔ اور کبھی شخصی ہے۔ وحدت جنسی میں جائز ہے۔ کہ ایک فرد کے لیے امر کیا جائے۔ اور ایک فرد سے نہی کی جائے۔ مثلاً سجدہ ہے کہ اللہ تعالے کے لیے اسکا حکم کیا جائے اور آفتاب و ماہتاب کے لیے اسکی نہی کیجائے پس سجدہ میں امر و نہی دونوں کا تعلق بطریق مذکور جائز ہے اور بعض اسکو منع

کرتے ہیں جو ضعیف ہے۔
(ثانیاً) جہت ایک ہوگی۔ یا جدا جدا۔ پس اگر ایک ہوگی مثلاً ایک شئے ایک ہی جہت سے (مامور بہ) ہو اور اسی ایک جہت سے منہی عنہ بھی ہو پس یہ قطعاً محال و ناجائز ہے اور اگر جہتیں جدا جدا ہوں۔ یعنی ایک کام کی دو جہتیں ہوں ایک جہت سے اُس کے بجالانے کا حکم ہو دوسری جہت سے اُس کو بجالانے کی ممانعت ہو۔ مثلاً (نماز غصبی جگہ میں) کہ نماز ہونے کی جہت سے تو اُس کے بجالانے کا حکم ہے اور غصبی جگہ کی وجہ سے اُسکی بجالانیکا حکم نہیں ہے منع ہے

(پس محل نزاع و بحث کا یہی موقع ہے)

پس جو لوگ امر و نہی کے اجتماع کو اس موقع میں محال سمجھتے ہیں اُن کی نزدیک تو یہ نماز باطل ہوگی
اور جو لوگ جائز سمجھتے ہیں اُنکے نزدیک یہ نماز صحیح ہوگی
ہمارے نزدیک تو باطل ہوگی۔ اور اُس پر ہماری دلیل یہ ہے۔ کہ امر میں ایجاد فعل کی طلب ہوتی ہے اور نہی میں عدم ایجاد کی طلب ہوتی ہے پس۔ ان دونوں کا ایک جگہ میں جمع ہونا اجتماع ضدین ہے جو محال ہے اور جہتوں کا الگ الگ ہونا جب کہ متعلق ایک ہی ہو۔ ناکافی ہے۔ پس نماز غصبی جگہ میں۔ اگرچہ امر و نہی کی جہتیں الگ الگ بظاہر معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن متعلق تو ایک ہی ہے۔ اور وہ (کون) ہے پس یہ کون اس راہ سے کہ نماز کا جزو ہے تو (مامور بہ) ہے۔ اور اس راہ سے کہ یہ (کون) بعینہ دار مغصوبہ میں ہے تو (منہی عنہ) ہے پس امر و نہی کا اجتماع ایک جگہ میں ہے۔ پس یقیناً یہ نماز باطل ہوگی۔

دلیل مخالف

آقا نے اپنے غلام کو کپڑا سینے کا حکم دیا پھر غصبی جگہ میں بیٹھنے کی ممانعت کی۔ پس غلام نے غصبی جگہ میں بیٹھ کر وہ کپڑا سیا۔ یقیناً غلام مطیع بھی ہے۔ اور عاصی بھی ہے۔

جواب حکم مذکور سے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آقا نے غلام سے جس طرح پر ہو کپڑا کا سلنا چاہا ہے۔ اور اچھا مانا کہ غصبی جگہ میں بیٹھ کر سینے کی نہی کی۔ لیکن متعلق نشاتا اور سینا، ان میں مختلف ہیں اس لئے کہ (کون) مفہوم خیاطت کا جز نہیں بخلاف نماز کے۔ تاہم اس کے مطیع ہونے کو ہم ہرگز نہ مانیں گے درحالیکہ وہ غصبی جگہ میں بیٹھ کر کپڑا سیئے تو کیونکر مطیع سمجھا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ اطاعت اور معصیت دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے،

(۵) اصل

نہی بطلان اور فساد منہی عنہ پر دلالت کرتی ہے

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ (نہی) منہی عنہ کے باطل اور فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے یا نہ انہیں چند قول ہیں (۱) عبادات و معاملات دونوں میں نہی باطل اور فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

(۲) عبادات و معاملات دونوں میں باطل و فاسد ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔
(۳) قول یہ ہے کہ عبادات میں باطل و فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ معاملات میں نہیں یہ قول ایک جماعت کا ہے۔ منجملہ اُن کے محقق و علامہ ہیں،،

پہلے قول یعنی قائلین بالدلالۃ میں اختلاف ہوا

(۱) ایک جماعت منجملہ اُن کے سید مرتضےٰ رح قائل ہیں۔ کہ یہ دلالت شرعاً ہے لغۃً نہیں ہے۔

(۲) دوسری جماعت قائل ہوئی کہ یہ دلالت شرعاً و لغۃً دونوں طرح پر ہے اقوے میرے نزدیک عبادات میں شرعاً و لغۃً دلالت ہے۔ اور معاملات میں مطلقاً نہیں پس ہمارے مسلک کے دو دعوے ہیں ہر ایک پر دلیل بیان کیجاتی ہے

دلیل دعویٰ اوّل

نہی سے یہ غرض ہوتی ہے کہ وہ کام نہ کیا جائے اُس کے کرنے میں مُفسدہ اور خرابی ہے اور خلاف مقصود مراد ہے اور امر سے یہ غرض ہوتی ہے کہ وہ کام کیا جائے اُس کے کرنے میں بہتری اور بھلائی ہے اور مقصود و مراد کے موافق ہے پس امر و نہی دونوں باہم متضاد و مخالف ہیں جو شخص منہی عنہ کو بجالائے گا وہ ماموربہ کا بجالانے والا مطیع و فرمانبردار نہ سمجھا جائے گا ہمارا مطلب فساد و بُطلان سے یہی ہے۔

دلیل دعوے دوم

اگر فساد پر دلالت ہوتی تو تینوں دلالتوں میں سے کوئی نہ کوئی دلالت ہوتی۔ حالانکہ کوئی بھی نہیں۔ مطابقی و تضمنی کا نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ اس لئے کہ لفظ فساد نہ تو نہی کا عین ہے۔ اور نہ جزء ہے التزامی میں لزوم عقلی یا عرفی کی شرط ہے۔ وہ بھی نہیں اس لئے کہ نہی کو عقلاً یا عرفاً فساد لازم نہیں۔ بلکہ عقلاً و عرفاً جائز

ہے کہ پہلے معاملات میں نہی کیجائے اور پھر یہ بھی کہہ دیا جائے کہ مخالفت سے معاملہ فاسد نہ ہوگا۔ ان دونوں باتوں میں کوئی تنافی اور مخالفت نہیں ہے اور عدم لزوم پر یہ کھلی دلیل ہے

دلیل اُن لوگوں کی جو قائل ہیں کہ نہی عبادات و معاملات میں بحسب شرع بطلان و فساد پر دلالت کرتی ہے نہ بحسب لغت یعنی دلیل جناب سید مرتضٰے وغیرہم

(الف) تمام دُنیا بھر کے علماء برابر استدلال کرتے رہے کہ نہی جملہ ابواب نکاح وبیع وغیرہ معاملات و عبادات میں فساد و بطلان پر دلالت کرتی ہے

(ب) اگر نہی کسی کام میں فساد پر دلالت نہ کرے گی تو ضرور اس دلالت نہ کرنے میں کوئی تو حکمت و مصلحت ہوگی جیسا کہ دلالت کرنمیں کوئی حکمت و مصلحت ہوتی ہے۔ اور یہ باطل ہے اس لئے کہ اگر دونوں حکمتیں برابر ہونگی تو معارض ہو کر ساقط ہو جاینگی۔ اور اس کام کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہوگا۔ اور اگر فساد کی حکمت مرجوح ہوگی۔ اور صحت کی حکمت راجح ہوگی تو راجح کو اختیار کرنا اور مرجوح کو ترک کرنا اولے ہے۔

اب رہا لغۃً دلالت کا نہ ہونا۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شئے کے فاسد ہو جانے سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اُس کے احکام سلب ہو جائیں اور لفظ نہی سے سلب احکام لغۃً بذریعہ کسی دلالت کے بھی ثابت نہیں ہوتے

جواب دلیل مذکور

جواب الف)

محض علماء کا استدلال کرنا حجت نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ اجماع کی حد تک نہ پہنچے

ورنہ اختلاف اور جھگڑا ہی نہ ہوتا

جواب (ب)

صحت کی حکمت اور ترتب اثر وجود حکمت مذکورہ کا راجح ہونا ممنوع ہے اس لئے کہ عقلاً جائز ہے کہ عقد بیع کے واقع کرنے میں کوئی مصلحت وحکمت نہ ہو باوجود کہ ترتب اثر یعنی انتقال ملک کا صحیح اور درست ہو ہاں عبادات میں امتثال حکم حاصل ہونے کی وجہ سے یہ امر معقول ہے۔ اس لئے کہ عبادات کا صحیح ہونا اور امتثال حاصل ہونا ہی اصل حکمت ہے، اور اعلیٰ مطلوب ہے۔

ہماری اسی استدلال سے بخوبی یہ بات بھی ثابت ہو گئی۔ کہ نہی کی دلالت لغۃً فساد پر نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ نہی کا عموماً فساد پر دلالت کرنا ہی شرع ہے۔

ہاں غیر عبادات میں کہیں کہیں خاص مواقع میں نہی فساد پر ضرور دلالت کرتی ہے اور مطلقاً فساد پر دلالت کرنے کے لئے دلیل خارجی کی ضرورت ہے۔ خواہ اجماع ہو یا نص ہو یا اُن کے علاوہ قرائن خارجیہ میں سے کوئی نہ کوئی ایسا قرینہ ہو کہ جس سے یہ ثابت ہو کہ نہی مطلقاً غیر عبادات میں بھی فسادات پر دلالت کرتی ہے۔ وھٰلا فلا۔ مترجم۔

باقی۔ دلائل مثبتین ونافین اور اُن کے جوابات تقریر مذکور و بیان سابق سے بادنیٰ تامل واضح ہو سکتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے اس مقام تک بقدر ضرورت ترجمہ پر اکتفا کی۔ فقط۔ واللہ اعلم بالصواب

(حصہ اوّل تمام ہوا)

حصہ دوم

تیسرا مطلب عموم و خصوص کا بیان

اسمیں تین فصلیں ہیں پہلی فصل

عموم کے بیان میں اور اسمیں چار اصول ہیں

تمہید مترجم

عموم جمع عام کی ہے عام وہ لفظ موضوع ہی جو اپنے اجزاء یا جزیئات پر بطور استغراق دلالت کرے۔ وضع کی قید سے تثنیہ اجمع منکر اسماء عدد خارج ہو گئے۔ کہ وہ اسطرح کی دلالت کے لئے وضع نہیں کئے گئے اجزاء و جزئیات کی قید سے مثل الرجل وغیرہ داخل رہے۔ کہ جن سے عموم جمعی و افرادی دونو معنے مراد ہوتے ہیں۔ پس عام دو قسم پر ہے۔ (۱) کلی جو اپنی افراد وجزئیات پر احاطہ کئے ہو (۲) کل جو اپنے اجزاء پر احاطہ کئے ہو

اصولیوں میں جو عام کہ کثرت سے مستعمل ہوتا ہے وہ عام بہ معنی اوّل ہے۔ اسی واسطے کہتے ہیں کہ عموم کی دلالت اپنی افراد کی ہر ہر فرد پر دلالت تامہ ہوتی ہے۔ اور اسکو کلی تفصیلی اور کلی عددی اور کلی افرادی بھی کہتے ہیں اور یہ کل اور ہیئت اجتماعی سے نہیں ہے کہ جسکو کلی مجموعی کہتے ہیں اسمیں ہر ہر فرد پر دلالت نہیں ہوتی بلکہ مجموعی طور پر ہوتی ہے جس ہی بعض افراد کا علیحدہ ہونا ممکن ہے نیز کلی مجموعی و کلی افرادی کا فرق نفی میں ظاہر ہوتا

ہے۔ مثلاً آیہ قرآنی ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق میں اگر جمع مضاف اولادکم سے کلی مجموعی مراد ہوگی تو اسکی دلالت بعض کے قتل کی حرمت پر نہ ہوگی۔ بخلاف کلی افرادی کے یعنی یہ آیہ بسیار کہ ضربت العشرۃ کے مثل ہے جب کہ کلی افرادی مراد ہو۔ یعنی میں نے دس میں سے ہر ایک کو مارا۔ اور ماضربت العشرۃ جب کہ کل مجموعی مراد ہو یعنی میں نے دس کو نہیں مارا نیز واضح ہو کہ الفاظ عموم کثیر ہیں۔ مثلاً لفظ کل و اجمع و جمیع و جمیعاً الجمیع اجمعین، سائر، کافۃ، قاطبۃ، مَن ماشرطیہ، و استفہامیہ، ماموصولہ بمعنی شرطیہ، ای بمعنی شرط۔ و استفہام مہما، اذما، ایان، انی، متے، حیث، این، کیف، اذا، شرطیہ جب کہ ان سے ما ملحق ہو۔ نکرہ تحت میں نفی کے وغیرہ وغیرہ۔

(۱) اصل

(لغت عرب میں عموم کے لئے صیغہ مخصوص ہیں)

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ الفاظ عموم مذکورہ بالا آیا عموم میں حقیقت ہیں یا خصوص میں۔ یا عموم و خصوص دونوں میں مشترک ہیں۔ اس میں چند قول ہیں۔

(۱) سید مرتضےٰ رح اور ایک جماعت اشتراک کے قائل ہیں،

(۲) ایک جماعت قائل ہے کہ خصوص میں حقیقت ہیں اور عموم میں مجاز ہیں،

(۳) شیخ رہ و علامہ رح، و جمہور محققین قائل ہیں کہ عموم میں حقیقت اور خصوص میں مجاز ہیں، وھو الحق،

دلیل یہ ہے کہ جب آقا نے اپنے غلام سے کہا لا تضرب احداً اس سے عرفاً

عموم متبادر ہوتا ہے۔ اگر ایک شخص کو بھی مارے گا تو نافرمان شمار ہوگا۔ اور تبادر دلیل حقیقت ہے۔ لاصالۃ عن النقل میں نکرہ تحت میں نفی کے عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ پس عموم میں ہی حقیقت ہوگا۔ وھو المطلوب

قائلین بالاشتراک کی دلیل جن الفاظ کے لئے دعوی کیا گیا ہے وہ کبھی تو عموم اور کبھی خصوص میں مستعمل ہوتے ہیں اور جب ایک لفظ دو معنوں میں مستعمل ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے۔

جواب دلیل مذکور مطلق استعمال حقیقت و مجاز دونوں سے اعم ہے اور اطلاق کے وقت عموم متبادر ہوتا ہے۔ اور یہ دلیل حقیقت ہے پس یہ استعمال عموم میں حقیقت اور خصوص میں مجاز ہوگا۔ نیز مجاز اشتراک سے بہتر ہے جب کہ اشتراک پر کوئی دلیل نہ ہو۔

جو لوگ تمام صیغوں کو خصوص میں حقیقت بتاتے ہیں اُن کی دلیل یہ ہے کہ خصوص یقینی ہوتا ہے پس اگر وہ صیغے خصوص کے لئے ہیں تو وہ مراد ہی ہیں اور اگر عموم کے لئے ہیں تو بھی عام کے ساتھ (خاص) داخل مراد ہوگا۔ اس لئے کہ (خاص) عام ہی کا توجزو ہوتا ہے۔ بہر تقدیر خصوص کا ثبوت یقینی اور عام مشکوک ہوتا ہے۔ بلکہ بعض اوقات خاص کے لئے توصیغہ بھی ہوتا ہے اور عام کے لئے نہیں ہوتا۔ پس ان الفاظ کو خصوص میں حقیقت ماننا اولیٰ ہے۔ جو یقینی ہے۔ نہ عموم میں جو مشکوک ہے نیز خصوص کی تو اس درجہ شہرت ہے کہ زبان زد ہوگیا ہے۔ (ما من عام الا وقد خص)

جواب دلیل مذکور

یہ کہنا کہ خصوص یقینی ہے اور عموم مشکوک۔ اور یقینی کو مشکوک پر ترجیح ہوتی

ہے غلط ہے اس لئے کہ یہ ترجیح عقلی ہے۔ اس سے اثبات لغت باطل اور
ناجائز ہے۔ اور صاحب معالم کا زبان رد ہونا ہی صاف بتا رہا ہے کہ اصل
عام ہی ہے اور اسمیں ہی تو تخصیص ہوتی ہے علاوہ ازیں صیغہ کا خاص میں
حقیقت ہونا اسی بنا پر تو ہو سکتا ہے کہ جب عموم میں حقیقت ہونے کی کوئی
دلیل نہ ہو۔ حالانکہ پہلے ہم اس پر تبادر جیسی دلیل قوی بیان کر چکے۔

(۲) اصل

جمع معرف عموم کا فائدہ دیتی ہے

جمع معرف باللام عموم کا فائدہ دیتی ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے جب
کہ مخاطب اور متکلم کے درمیان میں کوئی خاص مراد نہ ہو اور مفرد باللام
میں بھی ایک جماعت قائل ہے۔ کہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور محقق علیہ الرحمہ
عدم افادہ کے قائل ہیں۔ وھو الاقرب۔ اس لئے کہ مفرد مذکور سے عموم
کا تبادر نہیں ہوتا اور اگر کسی جگہ عموم مراد بھی ہو تو اس سے یہ ثابت نہیں
ہو سکتا کہ مفرد مذکور عموم کے لئے موضوع ہے علی نہا قرینہ حالیہ احکام شرعیہ
میں اکثر عموم پر دلالت کیا کرتا ہے جب کہ عہد خارجی نہ ہو۔ جیسا کہ قول حق
تعالے۔ واحل اللہ البیع وحرم الربوا میں یا قول آنحضرتؐ اذا کان
الماء قدر کر لم ینجسہ شیٔ مگر اس سے ماہیت کلیہ اور حقیقت کلیہ
مثل جمع کے مراد نہیں ہو سکتی ہر چند کہ جمیع افراد بیع اور ربوا اور ماء مراد
ہوتی ہے۔ اور فائدہ استغراق بھی حاصل ہے اس لئے کہ بحث اصل میں تو
اس بات پر ہے کہ مفرد باللام کی دلالت آیا عموم پر مطلقا ہے ہ ذکہ اگر غیر
عموم میں اس کا استعمال ہو تو مجاز کہلائے جیسا کہ صیغہ عموم کی شان ہے)

پایا۔ اس مختصر بیان سے صاف رد ہو گئی اُن لوگوں کی جو منفرد مذکور میں عموم کے قائل ہیں۔

(۳۳) اصل

(جمع منکر عموم کا فائدہ نہیں دیتی)

بعض علماء قائل ہیں کہ جمع منکر عموم کا فائدہ نہیں دیتی ہے چنانچہ شیخ رح بھی اسی کے قائل ہیں۔ اور اکثر قائل ہیں کہ عموم کا فائدہ نہیں دیتی۔ بلکہ اقل مراتب جمع پر محمول ہوتی ہے وھو الاصح۔ دلیل یہ ہے کہ رجال تمام جموعین علی البدلیت ہر عدد جمع کے لئے صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ رجل تمام اکائیوں میں رکھتا ہے۔ پس جسطرح کہ رجل میں عموم نہیں اسی طرح رجال میں بھی عموم نہیں۔ کیونکہ یہ مراتب آحاد کا ہی تو مجموعہ ہے۔ البتہ۔ اقل مراتب احاد (یعنی تین) کا داخل ہونا مطلقا ضروری ہے لہذا یہ تین کا عدد تو یقینا مراد ہوگا۔ اس کے ماسوا مشکوک کے حکم میں ہیں۔

شیخ رحمۃ اللہ کی حجت یہ ہے کہ لفظ رجال چونکہ قلت و کثرت دونوں پر دلالت کرتا ہے۔ پس اگر حکیم کی زبان سے صادر ہوا ور قلت مراد ہو تو اس کو بیان کر دینا چاہیئے۔ اور اگر قرینہ نہیں ہے تو کل پر بہ نظر حکمت اس کا حمل کرنا واجب ہے۔

جواب دلیل مذکور

اولاً بطور معارضہ یہ ہے کہ جس طرح آپ کہتے ہیں کہ اگر قلت مراد ہوگی تو بیان کر دینا چاہیئے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر کثرت مراد ہوگی تو بیان کر دینا

چاہیئے،
دوسرے ہم اس کو بھی نہیں تسلیم کرتے کہ قرینہ نہ ہونے کی حالت میں کل مراد ہونے چاہئیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اقل مراتب عدد مراد لینا کافی ہے۔ اس لئے کہ لفظ جمع عموم و خصوص میں مشترک موضوع ہے۔ پس اطلاق کے وقت (مثل دیگر الفاظ کے جو معانی مشترک کے لئے موضوع ہوتے ہیں) دونوں امروں کو شامل ہے۔ لیکن چونکہ اقل مراتب عدد یقینی طور پر مراد ہوتے ہیں وہی مراد ہونگے، اور باقی مشکوک رہیں گے۔ تا وقتیکہ ان کے مراد ہونے پر کوئی دوسری دلیل نہ ہو۔ اور اس طرح مراد ہونے میں بیراہ حکمت بھی کوئی منافات نہیں۔

فائدہ

اقل مراتب جمع کے بیان میں

اقل مراتب جمع علی الاصح تین ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ دو ہیں ہماری دلیل یہ ہے۔ کہ صیغہ جمع اطلاق کے وقت فوراً ذہن میں دو سے زائد عدد آتا ہے اور یہ دلیل ہے کہ زائد میں ہی حقیقت ہے اور کم میں مجاز۔

مخالف کی دلیل اول قول حق تعالےٰ فان کان لہ اخوۃ میں اخوۃ جمع ہے اور یہ اتفاقاً دو کو بھی شامل ہے۔ اور اصل اطلاق میں حقیقت ہے پس دو میں حقیقت اور زائد میں مجاز ہوگا۔

دلیل دویم قولہ تعالےٰ انا معکم مستمعون حضرت موسیٰ و حضرت ہارونؑ سے خطاب ہے۔ دیکھو دو کے لئے ضمیر جمع کا اطلاق فرمایا گیا ہے۔

جواب دلیل اول

چونکہ احادیث سے حجب اخوۃ میں دو بھائیوں کی وجہ سے حجب ثابت ہے اس لیے اخوۃ سے دو مراد ہوئے نہ یہ کہ آیت میں اخوۃ سے دو کا عدد مستفاد ہوتا ہے

جواب دلیل دوم

آیت میں موسیٰ و ہارون ہی مراد نہیں بلکہ فرعون بھی اُنہیں داخل ہے؛

اصل (۴۰)

جو الفاظ خطاب شافہہ کیلئے موضوع ہیں وہ اُن لوگوں کو شامل نہیں ہیں جو زمانہ خطاب کے بعد ہوں

یا ایھا الناس یا ایھا الذین امنوا صیغہائے بالشافہ موجودین سے خطاب کے لیے وضع کیے گئے ہیں عام نہیں ہیں کہ غیر موجودین بھی اس خطاب میں داخل ہوں البتہ غیر موجودین کا داخل ہونا دوسری دلیل سے ثابت ہے یہی قول ہمارے علماء اور اکثر اہل خلاف کا ہے۔ اور ایک قول ہے کہ یہ صیغے بعد کے آنے والوں کو بھی شامل ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ معدومین سے بہ لفظ یا ایھا الناس یا ایھا الذین آمنوا خطاب نہیں ہوتا نیز اطفال نابالغان اور سفیہ مجنونان بہ نسبت معدومین کے زیادہ اقرب الی الخطاب ہیں؛ اس لیے کہ وہ موجود ہیں اور انسانیت سے متصف بھی ہیں حالانکہ ایسے خطابات اُنکے ساتھ بھی ممنوع ہیں پس معدومین سے بدرجہ اولے ممنوع ہونگے

دلیل مخالفین

اگر یہ خطاب بعد کے آنے والوں کو شامل نہ ہوگا تو اُن سے رسُول کی رسالت اور تبلیغ کا تعلق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ تبلیغ احکام تو انہیں عمومات سے ثابت ہوتی ہے اور اُس کی نفی سے تبلیغ کا ثبوت نہ ہوگا۔

جواب دلیل مذکور

ہم نہیں مانتے کہ تبلیغ انہیں عمومات سے ثابت ہوتی ہے بلکہ بعض موجودین کے لئے بالمشافہ تبلیغ حاصل ہوتی ہے۔ اور غیر موجودین کے لئے دوسرے لائل سے حاصل ہوتی ہے پس عموم تو ان خطابات کا ثابت ہے۔ مگر اسی طرح کہ جس کو ہم نے بیان کیا وھو المطلوب

دوسری فصل مباحث

تخصیص کا بیان

اور اسمیں چار اصول ہیں

(۱) اصل

انتہائے تخصیص کہاں تک ہوسکتی ہے

اصولیوں نے اسبارہ میں اختلاف کیا ہے کہ تخصیص کی انتہا کہاں تک ہوسکتی ہے

(۱) بعض کہتے ہیں کہ جب تک ایک ہی باقی رہے تخصیص ہوسکتی ہے۔ یہی مختار سید مرتضیٰ رح اور شیخ رح اور ابی الکارم بن زہرہ کا ہے،

(۲) بعض کہتے ہیں کہ جب تک تین باقی رہیں (۳) بعض کہتے ہیں کہ جب تک دو باقی رہیں تخصیص ہوسکتی ہے،

(۴) اور اکثر مع محقق رح قائل ہیں کہ جب تک ایسی جمع باقی رہے جو مفہوم عام سے قریب ہو اس وقت تک تخصیص جائز ہے۔ مگر بسبیل تعظیم ایک پر بھی جمع کا استعمال ہوسکتا ہے، وهو الاقرب

دلیل اس پر یہ ہے

کہ کسی قائل کا اکلت کل رمانة فی البستان کہنا قبیح ہے جب کہ باغ میں ایک ہزار انار ہوں اور ایک یا دو یا تین انار کھائے ہوں اسی طرح اخذت کل ما فی الصندوق کہنا قبیح ہے جب کہ صندوق میں ایک ہزار اشرفیاں ہوں۔ اور ایک یا دو یا تین لی ہوں اسی طرح۔ اگر کوئی کہے کل من دخل داری فهو حر لوجہ اللہ یا کہے کل من جاءک فاکرمہ اور پھر خود ہی کہنے والا اپنے کلام کی تفسیر کرے کہ میری مراد صرف زید ہے۔ یا زید مع عمرو بکر ہے تو یہ کلام قبیح ہے اور اگر ان تمام امثلہ میں لفظ (کل) سے مراد ایسی کثرت ہو جو قریب قریب مفہوم عام کے ہو، تو قبیح نہیں،

جو ایک تک تخصیص کو جائز رکھتے ہیں ان دلائل حسب ذیل ہیں

(۱) استعمال عام (یعنی کل اور جمع) کا غیر استغراق میں بطریق مجاز ہوتا ہے اور انہیں واجب ہے کہ جمیع افراد میں استعمال برابر ہو اس لئے کہ بعض افراد بعض سے اولے نہیں ہوتیں یہانتک کہ ایک تک نوبت پہنچے،

(۲) قولہ تعالیٰ انا لحٰفظون اور ضمیر جمع سے مراد خود ذات واحد ہے
(۳) قولہ تعالیٰ الذین قال لھم الناس (الایۃ) میں بالاتفاق مفسرین نعیم بن
مسعود مراد ہیں اور اہل لسان کے نزدیک قرینہ کی وجہ سے یہ معیوب نہیں پس
ثابت ہوا کہ قرینہ کی ساتھ ایک تک تخصیص جائز ہے،
(۴) اکلت الخبز سے بداہۃً ثابت ہے کہ مراد اقل قلیل مقدار ہے مثلاً ایک
روٹی پس معلوم ہوا کہ استعمال عام کا ایک تک جائز ہے

جوابات چہارگانہ دلائل مذکورہ

(۱) مانا کہ استعمال لفظ (کل) یعنے (عام) کا افراد میں بطور مجاز ہوتا ہے لیکن
ایسے استعمال کے لئے کہ جسمیں کل سے مراد جزء ہو ضروری ہے کہ علاقہ مصححہ تجوز موجود
ہو ورنہ استعمال اس (کل) کا اکثر کے لئے سمجھا جائے گا۔ اور اس عام یعنی (کل)
سے کل مجموعی مراد ہوگا۔ کل افرادی مراد نہ ہوگا۔ اور یہاں علاقہ مصححہ تجوز علاقہ کل
و جزء و نہیں ہے جس کا مستدل کو وہم ہوا ہے۔ بلکہ علاقہ مشابہت (یعنی اشتراک
فی الصفۃ) ہے اور وہ کثرت ہے پس عام کا خصوص میں استعمال جب ہی
درست ہوسکتا ہے کہ جب خصوص میں ایسی کثرت ہو جو مفہوم عام کے قریب قریب
ہو تاکہ استعمال کے لئے مشابہت معتبرہ متحقق ہو،
(۲) یہ محل نزاع سے خارج ہے اس لئے کہ آیت میں ضمیر جمع سے اظہار شان
و تعظیم مقصود ہے تعمیم و تخصیص کا اسمیں کوئی قصہ ہی نہیں،
(۳) اسمیں بھی بطور محاورہ یہ صیغہ جمع اظہار شان کی غرض سے یاد کیا گیا ہے
محل بحث سے خارج ہے،
(۴) یہ بھی محل بحث سے خارج ہے۔ اور روٹی سے مراد عام نہیں بلکہ معہود ذہنی

ہے یعنی مقدار معلوم۔ جو تین یا دو تک تخصیص کو جائز جانتے ہیں اُنکی دلیل یہ ہے، کہ جمع میں کم سے کم دو یا تین مراد ہوتے ہیں۔ عام چونکہ جمع کی فرع ہے۔ پس عام سے بھی مراد دو یا تین ہونگے۔

جواب دلیل مذکور

گفتگو تخصیص میں ہے۔ کہ عام کی تخصیص اقل مراتب کہانتک ہو سکتی ہے۔ نہ یہ کہ اطلاق اقل مراتب کہانتک ہوتا ہے۔ اور جمع من حیث ہو جمع عام نہیں اور نہ عام اور جمع میں اصل و فرع کا تلازم ہے کہ جو ایک کا حکم ہو وہی بعینہٖ دوسرے کا ہو۔

(۲) اصل

جس عام کی تخصیص کیجائے وہ باقی میں مجاز ہے

جبکہ عام کی تخصیص کی جائے۔ یعنی عام میں سے بعض افراد مستثنیٰ (خارج) کی جائیں۔ اور باقی مراد ہوں۔ یعنی قائل کی اصلی غرض تو یہ ہے کہ تعلق حکم کا باقی سے ہو۔ لیکن وہ ایک نکتہ کے ساتھ بظاہر اسناد کل کی طرف کر کے لفظ استثنا بولتا ہے جو قرینہ ہوتا ہے۔ بعض افراد کے خارج کرنے پر اور باقی کے مراد ہونے پر مثلاً کہے (لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ) یعنی (ثلثۃ) کو بذریعہ حرف استثنا کے عشرۃ سے خارج کر کے اسناد حکم کی (سبعۃ) کی طرف کرے،

محل اختلاف و بحث یہ ہے کہ لفظ (عشرۃ) سے مراد جو (سبعۃ) ہے یہ اطلاق آیا حقیقت ہے یا مجاز۔

علی ہذا۔ مثلاً قول حق تعالیٰ (فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاما) میں سے

خمسین کو بذریعہ استثناء (الف) سے خارج کیا۔ تو آیا یہ (الف) کا اطلاق باقی میں حقیقت ہے یا مجاز (بمعنی کثرت اور طول مدت)

حاصل بحث یہ ہے کہ خدا اور اولیاء خدا کے کلام میں جب اس قسم کی عام میں تخصیص وارد ہو اور نفس الامر میں اسناد حکم کی باقی کی طرف مقصود ہو تو آیا عام کا اطلاق باقی میں حقیقت کہلائے گا۔ یا مجاز۔

(۱) شیخ رح اور محقق رح اور علامہ رح فی احد قولیہ اور اکثر اہل خلاف مطلقاً مجاز کے قائل ہیں (**وھو الاقوی**)

(۲) اور ایک قوم مطلقاً حقیقت کی قائل ہے

(۳) اور بعض قائل ہیں کہ حقیقت ہے اگر باقی افراد بےشمار و بے تعداد ہوں ورنہ مجاز ہے۔

(۴) اور بعض کہتے ہیں کہ اگر عام شرط۔ یا صفت یا استثناء وغیرہ کی ساتھ جو فی نفسہ غیر مستقل ہوتے ہیں، مخصص (مقید) ہو تو حقیقت ہے اور اگر بمعونت خارج یا عقل سے رجوع فی نفسہ مستقل ہوتے ہیں، مقید کیا جائے تو مجاز ہے۔ یہ دوسرا قول علامہ رح کا ہے تہذیب میں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عام جمیع افراد میں حقیقت ہوتا ہے۔ اگر بعض افراد کے استثنا کے بعد باقی افراد میں بھی حقیقت ہو تو مشترک ہوگا۔ اور یہ خلاف فرض ہے اس لئے کہ فرض تو یہی ہے کہ عام کل افراد میں حقیقت ہوتا ہے۔ پس جب کہ بعض میں بھی حقیقت مانا گیا۔ حالانکہ مفہوم بعض کا کل کے مخالف ہوتا ہے تو مشترک ہوگیا۔ **دوسرا قول** جو مطلقاً حقیقت کے قائل ہیں اُنکی **دلیل** یہ ہے کہ عام دراصل بعض کو بالاتفاق شامل ہے۔ اور وہ شمولیت بہ تناول باقی میں جو کہ

ے غیر مستقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے صاحب کے محتاج ہوتے ہیں ۱۲

ہے اور یہ دلیل حقیقت ہے پس عام کل اور بعض رباقی) سب میں حقیقت ہوا۔

جواب دلیل مذکور

بیشک عام تخصیص (استثنا) سے پہلے باقی کو شامل تھا۔ لیکن بعد تخصیص کے تو دو غیر غیر ہو گئے۔ جو صریح غیر ما وضع لہ میں مستعمل ہوئے جس سے صاف مجاز ہونا ثابت ہوتا ہے اور رباقی) کا قرینہ استثنا سے سمجھ میں آنا ہی دلیل مجاز ہے۔

تیسرا قول جو بیشمار افراد کے باقی رہنے کی صورت میں عام کے اطلاق کو حقیقت بتلاتے ہیں انکی دلیل یہ ہے کہ حقیقتاً عام ہونے کے یہ معنی ہیں کہ لفظ بے شمار یعنی منحصر عدد پر دلالت کرے اور جب کہ استثنا کے بعد باقی عدد غیر منحصر اور بے شمار ہے تو عام ہی ہے اور جب عام ہے تو حقیقت ہے

جواب دلیل مذکور

ہم ہرگز نہیں مانتے کہ عام کے یہ معنی ہیں جو آپ بیان کرتے ہیں بلکہ عام کے یہ معنی ہیں کہ جمیع کو شامل ہو اور جمیع کے لئے ہو پس عام پہلے تو جمیع کے لئے تھا اور اب باقی غیر منحصر کے لئے ہوا۔ مجاز ہو گیا ولا مستزاد فیہ

چوتھا قول جو قائل حقیقت ہیں درصورتیکہ عام غیر مستقل کے ساتھ مقید ہو مثلاً صفت کے ساتھ جیسے الرجال المسلمون یا شرط کے ساتھ جیسے اکرم بنی تمیم ان دخلوا یا استثنا کی ساتھ جیسے اعتزل الناس الا العلماء انکی دلیل یہ ہے کہ اگر امثلہ مذکورہ میں عام کی تخصیص و تقیید موجب مجاز

ہو تو چاہیئے کہ مسلمون جمع کے لئے مجاز ہو جائے اور مسلم جنس یا عہد کے لئے مجاز ہو جائے۔ اور الف سنۃ الا خمسین عاما بھی مجاز ہو جائے۔ اس لئے کہ ان بھی ہر ایک ایسی قید کیساتھ مقید ہے جو مثل جزو کے ہے۔ اور اس کی وجہ سے معنے غیر ماوضع لہ اولا میں مستعمل ہو رہے ہیں پس چاہئے کہ ان میں بھی قید مثلا واؤ اور الف لام اور الا کے موجب مجاز ہو والا فالفرق تحکم

جواب تحقیقی دلیل مذکور

فرق تو ظاہر ہے۔ اس لئے کہ واو مسلمون میں مانکہ مثل الف ضارب اور واو مضروب کے جزو کلمہ ہے علی ہذا الف ولام المسلم میں اگرچہ ایک کلمہ جداگانہ ہے۔ لیکن عرفاً مسلمون اور المسلم ایک ہی لفظ شمار ہوتے ہیں اور دو دو لفظ انکو نہیں کہا جاتا پس مجاز کا انمیں کوئی دخل نہیں،

نیز اس سے ثابت ہوا کہ حقیقت مرکب کی من حیث الترکیب قابل لحاظ ہوتی ہے لا من حیث انہ حقیقۃ فی معنی مفرد لہذا امثلہ مذکورہ بحث ہی سے خارج ہیں

(۳) اصل

تخصیص عام اس کو حجت ہونے سے خارج نہیں کرتی

اقرب میرے نزدیک یہ ہے کہ عام میں تخصیص و استثناء کرنا علاوہ محل تخصیص کے اسکو حجت ہونے اور قائم رہنے سے خارج نہیں کرتا اگر مخصص مطلق مجمل[۵]

---

۵ مجمل اسکو کہتے ہیں کہ جسکی دلالت مراد و مقصود پر واضح نہ ہو مثلا ایک لفظ دو یا چند معنوں میں مشترک ہو اور کسی کی تعیین پر قرینہ بھی نہ ہو جیسے اکرم العلماء الا زیدا اور مسمی زید مثلا چند ہوں اور کسی کی تعیین پر قرینہ نہ ہو ۱۲ مترجم

نہ ہو اور بعض اُس کے حجت رہنے میں مطلقاً انکاری ہیں۔ اور بعض تفصیل کے قائل ہیں اور اسمیں بھی استثناء متصل و استثناء منفصل میں فرق کرتے ہیں پس اول کو حجت مانتے ہیں اور دوسرے کو نہیں مانتے

ہماری دلیل یہ ہے

کہ جب آقا نے اپنے غلام کو حکم دیا کل من دخل داری فاکرمہ پھر تھوڑی دیر کے بعد کہے لا تکرم فلانا یا اُسی وقت کہے الا فلانا پس یہ اخراج کی اکرام سے تصریح کرتا ہے اُس کے علاوہ اگر دوسرے کا غلام اکرام نہ کرے گا تو عرف میں عاصی و نافرمان شمار ہوگا۔ اور عقلاء اُسکی مخالفت پر مذمت کریں گے اور یہ دلیل ریاقی کے مراد ہونے میں ظاہر ہے،

دلیل منکرین

عام حقیقت ہے کل میں اور تخصیص کیوجہ سے وہ عمومیت سے خارج ہوگیا۔ پھر اُس کے تحت میں بہت سے مجازات ہیں اور مرجح کوئی نہیں پس مجمل ہوکر اپنے حجت ہونے سے خارج ہوگیا۔

جواب منکرین

یہ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ جب مجازات سب مساوی اور برابر ہوں اور کسی کے تعیین پر قرینہ نہو لیکن جب بعض افراد اقرب الی الحقیقت ہوں اور قرینہ بھی اُنکی تعیین پر موجود ہو اُسوقت واجب ہو کہ اُسپر عمل کیا جائے مثلاً اگر کوئی کہے رایت اسد ایری تو اس سے صاف تبادر شجاعت

سکتا ہوتا ہے، اس جواب سے دیگر مذاہب کا جواب بھی بادنیٰ تامل برآمد ہو سکتا ہے، فافہم

(۴) اصل

قبل تحقیق تخصیص کے عام سے حکم کرنے میں جلدی کرنا جائز نہیں

اقوی میرے نزدیک یہ ہے کہ عام سے حکم لگانے میں جلدی کرنا جائز نہیں جب تک کہ مخصص کے ہونے نہ ہونے کی تحقیق نہ کرلی جائے۔ بلکہ مخصص کا تلاش کرنا واجب ہے۔ یہانتک کہ اس کے نہونے کا ظن غالب حاصل ہوجائے چنانچہ جو دلیل ہیں جب کہ یہ احتمال ہو کہ اسکا کوئی معارض ہے تو اسکی تفتیش ضروری ہے اسی طرح مخصص بھی ایک قسم کی دلیل ہے۔ اس کی بھی تفتیش ضروری ہے، دلیل یہ ہے کہ مجتہد پر ادلہ اور کیفیت ادلہ سے بحث کرنا فرض ہے اور انکی تحقیق و تفتیش واجب و لازم ہے۔ اور مخصص کا بھی ادلہ میں شمار ہے بلکہ اس کی تو اس قدر شہرت ہے کہ مامن عام الا وقد خص زبان زد ہے پس جب کہ اسکے ثبوت و عدم ثبوت کا احتمال مساوی ہو تو بلا تحقیق و تفتیش کے احد الامرین پر عمل کرنے میں توقف لازم ہے اور ظن غالب کو اس لئے کافی سمجھا کہ اگر علم کی قید لگائی جائے گی تو بہت سے عمومات پر عمل کرنا باطل ٹھہرے گا۔

علامہ رح تہذیب میں قبل تلاش مخصص کے عام سے استدلال کرنا جائز جانتے ہیں انکی دلیل اجمالاً یہ ہے اکہ اگر عام سے تمسک کرنے میں مخصص کی تلاش واجب ہوتی تو حقیقت سے تمسک کرنے میں مجاز کی بھی تلاش واجب ہوتی اور مجاز میں یہ بات واجب نہیں اس لئے کہ ظواہر پر عمل کرسکتے ہیں بغیر تلاش اس امر کے کہ خلاف حقیقت کوئی امر موجود ہے یا نہ

جواب دلیل مذکور

عام اور حقیقت میں فرق ہے اور اکثر عموم مخصوص ہوتے ہیں اور بغیر تحقیق و تفتیش کے لفظ کا عموم پر حمل کرنا حرج ہے بر خلاف حقیقت کے کہ اکثر الفاظ بلا دقت حقیقت پر محمول ہوتے ہیں،

تیسری فصل

اس بیان میں کہ مخصص کا تعلق کس سے ہوتا ہے

اور اسمیں چار اصول اور ایک خاتمہ ہے

(۱) اصل

مباحث استثنار

جب کہ مخصص چند مفرد یا چند جملوں کے بعد واقع ہو اسکا تعلق سب سے ہو سکتا ہے لیکن اسمیں تو کسی کو اختلاف نہیں کہ وہ اخیرہ کا مخصص یقیناً ہے اس کے علاوہ اوروں کا بھی مخصص ہو سکتا ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے، لیکن اصولیوں نے مخصص کو استثنار کے مثل قرار دے کر یہ فیصلہ کیا ہے کہ جو حکم استثنار کا ہے وہی مخصص کا ہے،

(۱) شیخ رح اور فرقہ شافعیہ قائل ہے کہ جب استثنا چند عطفی جملوں کے بعد آوے تو اس کا سب سے تعلق رکھنا ظاہر ہے،

(۲) ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ جملہ اخیرہ سے تعلق رکھتا ظاہر ہے،
(۳) اور بعض توقف کے قائل ہے اور کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں کہ (۱) جملہ اخیرہ (۲) یا ہر ایک جملہ ان دونوں امروں میں سے کس میں حقیقت ہو جناب سید رح کے نزدیک دونوں میں حقیقت یعنی مشترک ہے
(۴) اور بعض تفصیل کے قائل ہیں،
اور میرے نزدیک قوی یہ ہے کہ استثنا دونوں امرونکا محتمل ہے یعنی اخیرہ اور اسکا ما تقدم - ولا یتعین احدہما الا بالقرینۃ اور ہم یہ مانتے ہیں کہ تخصیص استثنا کی اخیرہ سے یقینی ہے - لیکن خصوصیت کے ساتھ یہ بات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتی کہ یہ تخصیص تنہا اخیرہ سے ہی تعلق رکھتی ہے یا اس کے ساتھ دوسرے جملوں سے بھی متعلق ہو سکتی ہے پس اسمیں قرینہ کی ضرورت حقیقتًا اسی غرض سے لاحق ہوئی کہ جو مقصود ہو اسکی تخصیص دوسرں سے ہو جائے،

مقدمہ تمہیدی برائے توضیح اصل مقصد اسمیں تین امرونکی جانب اشارہ کیا جاتا ہے

(۱) کبھی تو واضع (خاص) تفصیلی یا اجمالی تصور کرکے اس کے لئے لفظ وضع کرتا کرتا ہے اسکو وضع خاص اور موضوع لہ خاص کہتے ہیں تفصیلی جیسے زید اپنے فرزند کا نام عمرو رکھے اجمالی جیسے الحمد سے دوسرے صیغوں کا اشتقاق مثل محمد و احمد و حامد، و محمود وغیرہ
(۲) کبھی واضع ایک عام معنی کا تصور کرتا ہے جسکے تحت میں جزئیات حقیقیہ یا اضافیہ ہوں پھر ایک لفظ اس عام معنے کے لئے وضع کرتا ہے جیسے انسان یا حیوان، اس کو وضع عام میں موضوع لہ عام کہتے ہیں،

(۳) کبھی جزئیات کثیرہ کے مقابلہ میں (کہ جس کا علم اُس کو اجمالاً ہو) ایک لفظ وضع کرتا ہے - اس بنا پر کہ وضع میں علم اجمالی کافی ہے - اُس کو وضع عام اور موضوع لہ خاص کہتے ہیں جیسے اسماء اشارہ و منجملہ حروف وغیرہ مثلاً لفظ ھذا موضوع ہے ہر فرد کے لئے کہ جن کی جانب خاص خاص اشارہ کیا جائے اسی طرح مِن و الیٰ و علیٰ - موضوع ہیں خاص خاص ہر ابتداء و انتہاء و استعلاء کے لئے - پس عام چونکہ اسمیں نسب جزئیہ کا اعتبار ہوتا ہے معانی حرفیہ کے حکم میں ہے یعنی جسطرح لفظ (مِن) بوضع عام ہر خاص خاص ابتداء کے لئے موضوع ہے،

اسی طرح لفظ ضارب ہے کہ بوضع عام پر معنے حدثی پر کہ جو فاعل مخصوص (کی جانب منسوب ہوں) دلالت کرتا ہے اس کے بعد واضح ہو کہ حروف استثناء کی وضع بھی مثل وضع حروف ہے (یعنی وضع عام اور موضوع لہ خاص) خواہ حروف ہوں مثل الا و حاشا کے یا فعل ہوں مثل خلا و عدا کے یا اسم ہوں مثل غیر و سوی کے اب ہم کہتے ہیں - کہ استثناء میں اگرچہ صلاحیت ہے کہ اُس کا تعلق ہر ایک سے ہو سکتا ہے تو بھی صلاحیت مستثنیٰ میں ہے یعنے اس کا بھی تعلق ہر ایک سے ہو سکتا ہے اسکی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں

صورت اول لفظ استثناء کی وضع مثل حروف کے فرض کی جائے - یعنی وضع عام موضوع لہ عام مثل مشتقات کے - یا وضع عام موضوع لہ خاص مثل مُبہمات کے پس دو نو صورتوں میں سے جو کوئی مراد ہو - استثنا کا استعمال اسمیں حقیقت کہلائے گا اور اتحاد وضع کی وجہ سے مشترک نہ کہلائے گا نیز اسمیں قرینہ کی بھی ضرورت ہوگی - لیکن نہ مشترک ہونے کی راہ سے - اس لئے کہ مشترک کے مسمیات متناہی ہوتے ہیں - اور اسمیں قرینہ کی ضرورت مقصود کے معین کرنے

کی غرض سے ہوا کرتی ہے بخلاف موضوع لہ عام کے کہ اس کے مسمیات غیر
متناہی ہوا کرتے ہیں اور اس میں قرینہ کی ضرورت اصل افادہ کی غرض سے
ہوا کرتی ہے نہ خصوصیت کے معین کرنے کی غرض سے۔

صورت دوئم۔ الفاظ استثناء کو الفاظ مشترک سے قرار دیا جائے۔ یعنی ایک
راہ سے اس کا تعلق جملہ اخیرہ سے ہو اور دوسری راہ سے اس کا تعلق تمام سے
ہو مثلاً اکرم بنی تمیم واخلع بنی اسد الا فارسا درحالیکہ فارس بنی اسد
میں ایک شخص کا نام نہ ہو اور یہ معنی سوار کی ہے۔

پس اس سے قول بالاشتراک مطلقاً۔ اور قول عود الی الجمیع مطلقاً اور قول
عود الی الاخیرہ تینوں باطل ہو گئے۔

جناب سید مرتضیٰ اشتراک کے قائل ہیں انکی

دلیل اول۔ جب کوئی شخص کسی سے خطاب کرے اضرب غلمانی واتلف
اصدقائی الا واحدا۔ اس کلام کو سن کر مخاطب دریافت کرسکتا ہے
کہ استثناء واحد کا ایک جملہ میں سے ہے۔ یا دونوں جملوں میں سے۔ اور دریافت
کرنا اسی جگہ حسن ہوتا ہے جہاں اشتراک ہو۔

دلیل دوم۔ قائل جب کہے ضربت غلمانی واکرمت جیرانی واخرجت
زکوٰۃ قائما۔ او صباحا او صلوٰۃ او فی مکان کذا۔ جتنے جملوں کے بعد
یہ حال۔ یا ظرف مکان۔ یا ظرف زمان آئے گا سب سے ان کا تعلق ہو گا اور
مخاطب بغیر کسی دلیل خارجی کے ہرگز یقین نہ کریگا کہ ان کا تعلق کل سے ہے یا
بعض سے بس یہی حکم استثناء کا ہے۔ اور جامع انہیں یہ ہے کہ استثناء اور حال اور
ظرف زمان و مکان کلام میں فضلہ واقع ہوتے ہیں اور کلام کے تمام ہونیکے بعد آتے ہیں

جواب دلیل اوّل

یہ امر لازمی نہیں ہے کہ جہاں اشتراک ہو وہاں دریافت کرنا حسن ہو۔ بلکہ حسن ہونے کے اور بھی اسباب ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس وجہ سے بھی دریافت کرنا اور سوال کرنا حسن ہو سکتا ہے کہ وضع عام ہے۔ مسمیات غیر متناہی ہیں وضع کی نسبت سب میں برابر ہے۔ اور سب کا یا بعض کا ذہن میں حاصل ہونا ناممکن ہے نیز اس وجہ سے بھی دریافت کرنا حسن ہو سکتا ہے کہ حقیقت کا علم نہیں کہ کس میں ہے اور کس میں نہیں۔ جیسا کہ متوقفین کا مسلک ہے۔ بہر حال آپ کی حسن سوال سے اشتراک ثابت نہیں ہو سکتا۔

جواب دلیل دوم یہ قیاس فی اللغۃ ہے اور یہ جائز نہیں،

شیخ رح و امام شافعی وغیرہ قائل ہیں کہ استثنا جمیع سے متعلق ہوتا ہی

دلیل اوّل

جو شرط چند جملوں کے بعد آتی ہے اسکا تعلق جمیع سے ہوتا ہے۔ یہی حکم استثناء کا ہے۔ اور وجہ جامع دونوں میں یہ ہے۔ کہ شرط اور استثناء دونوں غیر مستقل ہیں اور دونوں کے معنے بھی ایک ہیں۔ مثلاً آیہ قذف والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا الخ میں الا من تاب الخ ان لم یتوبوا کے معنوں میں ہے،

دلیل دوم

جب کہ چند جملوں کے بعد استثناء انشاء اللہ کیا جاتا ہے تو اس کا تعلق جمیع سے ہوتا ہے یہی حکم استثنا کا ہے اور وجہ جامع دونوں میں یہ ہے کہ دونوں غیر مستقل ہیں

جواب دلیل اوّل

شرط اور استثنا دونوں کا حکم ایک ہو یہ امر ممنوع ہے۔ اور اگر تسلیم کیا جائے تو یہ قیاس فی اللغۃ ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔

جواب دلیل دوم

چند جملوں کے بعد انشاء اللہ کہنا نہ استثنا کے مثل ہے اور نہ شرط کے مثل ہے۔ اگر استثناء ہوتا تو کوئی حرف استثناء آتا۔ اور اگر شرط ہوتی تو ماضی کے بعد انشاء اللہ نہ کہتے حالانکہ محاورہ میں اہل زبان جِئت انشاء اللہ۔ وزرت انشاء اللہ بولتے ہیں

(۲) امام ابوحنیفہ جملہ اخیرہ سے مخصوص کرتے ہیں اُنکی دلیل اوّل

استثناء کا اپنے غیر سے تعلق رکھنا اور محتاج الے الغیر ہونا ظاہر کرتا ہے کہ وہ خود غیر مستقل ہے۔ اگر مستقل ہوتا تو غیر سے تعلق ہی نہ رکھتا اور جب ہم نے جملہ اخیرہ سے جو اُس سے متصل ہے اُسکا تعلق تجویز کیا۔ تو وہ مُستقل ہو کر مفید مطلب ہوگیا اب اُس کو ما بعد سے تعلق کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی۔ اس حالت میں بھی اگر اُس کا ما بعد سے رجوع کرنا جائز ہو تو اُس کے یہ معنے ہیں کہ باوصف مستقل ہونے کے غیر کی جانب اُس کا رجوع کرنا کچھ واجب و لازم ہی ہے،

دلیل دوم

اسمیں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ استثناء در استثناء اپنے متصل کی جانب رجوع کیا کرتا ہے، نہ ما تقدم کی جانب مثلاً کہا ضربت غلمانی الاثلثۃ الا واحدا۲

تو دوسرا استثنے الجملہ اخیرہ سے جو اس سے متصل ہے رجوع کرتا ہے ماتقدم کی جانب رجوع نہیں کرتا۔ اسی طرح اصل صورت میں بھی اپنے متصل یعنی اخیرہ ہی کی جانب رجوع کرے گا۔)

جواب دلیل اوّل

جملہ اخیرہ سے تعلق رکھنے کی صورت میں جو استقلال مستثنے کو حاصل ہوا تو کیا اس کا مقتضے یہ ہے کہ پھر وہ دوسرے سے تعلق ہی نہ رکھے۔ حالانکہ ہم جائز کہتے ہیں لیکن اس جائز سمجھنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس تعلق کو ہم واجب و لازم قرار دیتے ہیں۔ لہذا آپ کا یہ قول (اذ لو جاز مع افادتہ واستقلالہ ان یعلق بغیرہ لوجب الخ) بالکل باطل ہو گیا اس لئے کہ جو جو د مستقل ہو اور اس کا تعلق غیر سے نہ بطریق واجب ہو اور نہ بطریق جائز (تو اس کے یہ معنے ہیں کہ اس کا غیر سے تعلق قطعًا نہیں) حالانکہ ہم مانتے ہیں کہ باوصف اخیرہ سے تعلق رکھنے اور مستقل ہونے کے پھر بھی جمیع سے تعلق رکھنا جائز ہے۔ گو وجوبا یا لازمانہ سہی اسی وجہ سے جناب سید رح نے اس بحث کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس بنا پر تو مستدل پر فرض ہے کہ بلا دلیل کے مفہوم ظاہر کا بھی یقین نہ کرے بلکہ ماتقدم سے تعلق نہ رکھنے کی صورت میں توقف کرے۔ چنانچہ ہم بھی اسی کے قائل ہیں)

اور مستدل کہتا ہے کہ مستقل ہونے کی حالت میں غیر سے تعلق واجب نہیں۔ مانا کہ واجب نہیں تو کیا جائز بھی نہیں؟ اور یہ کیوں کر یقین ہوا کہ اگر ایک چیز واجب نہیں تو جائز بھی نہیں۔ اور متکلم نے اس کا ارادہ بھی نہیں کیا (حالانکہ اس اتنی سی بات پر کوئی دلیل بھی نہیں۔)

جواب دلیل دوم

استثناء میں سے استثناء کا رجوع کرنا جو اخیرہ سے ضروری ہوا اس کا سبب تو یہ ہے کہ اخیرہ اور ماورا ماتقدم سے تعلق رکھنے کی صورت میں استثنا لغو اور بے فائدہ ہوجائے گا مثلاً جب کہا له علی عشرۃ دراھم الا درھمین) اس سے آٹھ درہموں کا اقرار ثابت ہوا۔ اس کے بعد کہا (الا درھما) تو دو میں سے ایک کم ہو کر نو کا اقرار ثابت ہوا۔ پس یہ درہم مستثنیٰ نو کے اقرار کے ساتھ (دس)، کی طرف بھی رجوع کرے۔ تو اس کا وجود و عدم برابر ہوجائے گا۔ اور وہی آٹھ درہموں کا اقرار ثابت ہوگا جو علی عشرۃ الا درھمین) سے ثابت تھا۔ اور دوسرا استثنا لغو اور بیکار ہوگا۔ پس اس لغویت اور قباحت سے بچنے کی غرض سے اگر اخیرہ ہی سے تعلق دے کر نو کا اقرار ثابت کیا جائے تو استثنا لغو اور بیکار نہیں ہوسکتا

اصل (۲)

عام کے بعد جب ضمیر آئے اور عام کی بعض افراد کی جانب راجع ہو تو وہ عام کی مخصص ہوگی

(۱) عامۃ کم اور ایک جماعت قائل ہے کہ عام کے بعد جب ایسی ضمیر آوے جو عام کے بعض حصص و افراد کیطرف بھی پھر سکتی ہو تو وہ عام کی مخصص ہوجائے گی (یعنی عام کیطرف پھرنے کے بجائے اس کی بعض افراد کیطرف پھیر دی جائے گی یعنے ضمیر خاص کردیجائے گی۔ پھر وہ عام جو اس کا مرجع ہے وہ بھی خاص سمجھا جائیگا

(۲) محقق رح اور شیخ رح اور جماعت عامہ اسکی منکر ہے اور قائل ہے کہ عام کی طرف راجع رہنی چاہیئے،

(۳) سید مرتضے علیہ الرحمۃ توقف کے قائل ہیں۔

مثلاً آیہ قرآنی (والمطلقات یتربصن بانفسھن الخ وبعولتھن احق بردھن) میں مطلقات تو عام ہے جملہ عورات رجعیات و بائنات کو شامل ہے۔ اور ضمیر (بردھن) کی رجعیات کے لئے ہے پس پہلے مذہب کی بناء پر یتربصن کا حکم رجعیات کے لئے۔ اور دوسرے مذہب کی بناء پر عموم رجعیات و بائنات کے لئے اور تیسرے مذہب کے بناء پر توقف ہے، وھو الاقوی عندی۔

دلیل یہ ہے

تخصیص وعدم تخصیص ہر دو احتمال کی بناء پر مجاز کا ارتکاب لازم آتا ہے احتمال اول (تخصیص) کی بناء تو ظاہر ہے کہ لفظ عام حقیقت تھا اپنے عموم میں پھر استعمال ہوا۔ خصوص میں مجاز ہو گیا۔

(احتمال دوم) عدم تخصیص کی بناء پر اس طرح کہ مرجع تو عام رہا اور ضمیر خاص ہوئی مجاز ہو گیا۔ کیونکہ ضمیر تو مرجع کے مطابق عام تھی۔ جب خلاف وضع اس کا استعمال ہوا تو استخدام ہو گیا۔ اور جب دونوں صورتوں میں مجاز ہوا۔ تو احد المجازین کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لئے مرجح کی ضرورت ہے اور جب مرجح نہیں تو توقف واجب ہے۔

ع٥ استخدام اس کو کہتے ہیں کہ لفظ سے تو حقیقی معنے مراد ہوں اور ضمیر سے مجازی مثلاً مطلقات سے تو عام رجعیات اور بائنات مراد ہوں جو حقیقی معنے ہیں اور ضمیر سے رجعیات کہ جو مجازی معنی ہیں ۱۲ مترجم

پہلے مسلک والونکی دلیل

ضمیر کا مرجع تو عام رہے اور خود ضمیر خاص ہو جائے تو اس سے مرجع اور ضمیر میں مخالفت لازم آتی ہے اور یہ باطل ہے۔ پس جب ضمیر خاص ہوئی تو اس کا مرجع بھی خاص ہو جانا چاہیے۔ تاکہ مرجع و ضمیر دونوں میں مطابقت ہو جائے اور استخدام لازم نہ آئے

جواب دلیل مذکورہ بالا

ہم اس مخالفت ضمیر و مرجع کو۔ اور اس کے بطلان کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے کہ مجاز میں بہت بڑی وسعت ہے اور استخدام کا حکم شائع اور مشہور ہے

دوسرے مسلک والونکی دلیل

لفظ عام کا اپنے عموم پر جاری رکھنا واجب ہے جب تک کہ اُسکی تخصیص پر کوئی دلیل نہو اور محض عام کیطرف ضمیر پھیرنے سے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ اُس ضمیر کی تخصیص کر دیجائے۔ اس لئے کہ یہ دونوں مستقل براسہ ہیں۔ پس اگر ضمیر اپنے ظاہر سے علیحدہ ہو کر مجاز کا درجہ حاصل کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ مرجع یعنی عام بھی مجاز ہو جائے

جواب دلیل مذکور

ہم اُس کو نہیں مانتے۔ اس لئے کہ ضمیر و مرجع میں مطابقت لازم ہے اور تخصیص ضمیر تخصیص مرجع کو مستلزم ہے اور جب ضمیر میں تخصیص کی وجہ سے مجاز مان

لیا تو مرجع میں بھی مان لینے میں کیا قباحت ہے اور جب کوئی مرجح نہیں تو لاچار توقف ہی واجب ہے

(۱۳) اصل

عام کی تخصیص مفہوم موافقت اور مخالفت سے جائز ہے

مفہوم موافقت سے تو عام کی تخصیص جائز ہے اور اسمیں کسی کو بھی اختلاف نہیں مثلاً (کل من دخل داری فاضربہ سوی زید) یہ مثال عام کی ہے اس کے منطوق کی (ان دخل داری زید فلا تقل لہ اف) کا مفہوم موافقت جو کہ (عدم ضرب زید) ہے تخصیص کرتا ہے البتہ اختلاف اسمیں ہے کہ آیا وہ مفہوم مخالفت جو اصولیوں میں حجت ہے۔ اس سے بھی عام کی تخصیص جائز ہے یا نہ (۱) بعض اس کو ناجائز بتلاتے ہیں (۲) اور اکثر جائز فرماتے ہیں وھو الاقوی۔ دلیل اسپر یہ ہے کہ تخصیص دلیل شرعی ہے

حاشیہ متعلق منطوق و مفہوم، منطوق وہ مدلول لفظ ہے جس پر لفظ فی محل النطق دلالت کرے یعنی لفظوں کے بولنے سے جو مطلب سمجھ میں آوے اور مفہوم وہ مدلول لفظ ہے جس پر لفظ لافی النطق دلالت کرے۔ بعض کہتے ہیں کہ منطوق وہ مدلول لفظ ہے جو کسی چیز کا حکم یا کوئی حال زبان سے ادا کیا جائے۔ اور مفہوم وہ مدلول لفظ ہے جسمیں زبان سے کام نہ لیا جاوے۔ پس منطوق صریح تو دلالت مطابقی یا تضمنی ہے اور منطوق غیر صریح دلالت التزامی ہے، اور اس منطوق غیر صریح کو ہی مفہوم بھی کہتے ہیں، پس مفہوم یعنی دلالت التزامی اگر اصل حکم مذکور سے نفی و اثبات میں مطابق و موافق ہو تو اس کو مفہوم موافقت کہتے ہیں جیسے حرمت تافیف کی دلالت حرمت ضرب پر اور اس کو لحن الخطاب وفحوی الخطاب بھی کہتے ہیں آئندہ اس کا ذکر آئیگا۔ ورنہ مفہوم مخالف کہتے ہیں اور اس کو دلیل الخطاب بھی کہتے ہیں۔ ۱۲۔ مترجم

جس طرح سے کہ عام دلیل شرعی ہے اور تخصیص عام کو عارض ہوئی اس پر عمل کرنے سے دونو دلیلوں پر عمل ہو جاتا ہے جو واجب و لازم ہے،
مثلاً خلق الماء طہورا یہ مثال عام کی ہے اس کے منطوق کی (الماء اذا بلغ علی قدر القلتین فہو طاہر) کے مفہوم مخالفت سے جو کہ (ان قل من القلتین فہو متنجس) ہے تخصیص ہو سکتی ہے۔

تنبیہ ضروری

واضح ہو کہ ہر دو مثال مذکورہ بالا میں تخصیص سے یہ مطلب ہے کہ عام کو خاص سمجھ لیا جائے۔

دلیل مخالف

خاص کو عام پر اس وجہ سے مقدم کیا کرتے ہیں کہ خاص کی دلالت اپنے افراد پر اقوی ہوتی ہے۔ بہ نسبت عام کے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اقوی کو زیادہ ترجیح ہوتی ہے مگر یہ بات یہاں نہیں ہے۔ اس لئے کہ منطوق کی دلالت اقوی ہوتی ہے بہ نسبت مفہوم کے۔ اور اگر مفہوم خاص ہوتا تو بھی وہ منطوق کا معارض نہیں ہو سکتا پس یہ امر لازم نہیں ہے کہ اس کا حمل عام و خاص پر کیا جائے۔

جواب دلیل مذکور

ہم نہیں مانتے کہ خاص کی دلالت عام کی دلالت سے اقوی ہوتی ہے۔ بلکہ اکثر صورتوں میں تو عام کی دلالت خاص کی دلالت سے کم نہیں ہوتی۔ خصوصاً جب کہ عام کی تخصیص ہو کر افراد میں شائع ہو جائے،

اصل (۴۷)

قرآن کی تخصیص خبر واحد سے جائز ہے

چونکہ کتاب (قرآن) عام ہے اور خبر متواتر خاص ہے لہذا قاعدہ ماسبق کی بنا پر خبر متواتر سے کتاب کی تخصیص جائز ہے اور اسمیں کسی کو کوئی اختلاف نہیں البتہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ خبر واحد سے بھی (جس صورت میں کہ اس پر عمل کر سکتے ہیں) تخصیص جائز ہے یا نہ۔

(۱) والاقرب جوازہ مطلقا (یہی قول علامہ اور بعض عامہ کا ہے)

(۲) شیخ رح اور ایک جماعت عامہ اس کا انکار کرتی ہے،

(۳) اور بعض تفصیل کے قائل ہیں اور اس تفصیل میں پھر تفصیل ہے۔ بعض تو قائل ہیں کہ اگر عام کی پہلے سے بدلیل قطعی متصل یا منفصل[1] تخصیص ہو چکی ہو تو جائز ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اگر صرف بدلیل منفصل قطعی ہو یا ظنی تخصیص ہو چکی تو جائز ہے،

(۴) اور بعض توقف کے قائل ہیں محقق کا میلان اسی طرف ہے

ہماری دلیل ہمارے مسلک اوّل پر

کتاب اور خبر واحد دو دلیلیں ہیں جو معارض ہو گئی ہیں پس دونوں پر عمل کرنا

---

[1] دلیل متصل سے مراد وہ کلام ہے جو فی نفسہ غیر مستقل ہو مثل استثنا اور شرط اور صفت اور غایت وغیرہ کے کہ ہمیشہ اپنے صاحب کے محتاج ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے غیر مستقل کہلاتے ہیں اور دلیل منفصل سے مراد مستقل فی نفسہ ہے کلام ہو یا حال ہو عقلا کہ کسی دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسا کہ اصل دوئم بحث تخصیص میں مذکور ہوا۔ ۱۲ مترجم"

چاہئے اگرچہ کسی نہج سے ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ خاص پر عمل کرنے سے عام پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ اور اگر عام پر عمل کیا جائے تو خاص پر عمل نہیں ہو سکتا بلکہ خاص باطل اور لغو ہو جاتا ہے،

دلیل مانعین

کتاب قطعی السند ہے۔ اور خبر واحد ظنی السند ہے اور ظنی کا قطعی سے معارضہ نہیں ہو سکتا،

جواب

بیشک کتاب (عام) اگرچہ قطعی النقل والسند ہے لیکن ظنی الدلالۃ ہے اور خبر (خاص) اگرچہ ظنی النقل والسند ہے لیکن وہ قطعی الدلالۃ ہے۔ پس دونوں میں من وجہ ضعف ہے اور من وجہ قوت ہے۔ پس دونو مساوی ہو کر معارض ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا انہیں جمع کرنا واجب ہے،

دلیل منفصلین

خاص ظنی اور ضعیف ہے۔ اور عام قطعی اور قوی ہے۔ اور ظنی قطعی کا معارض نہیں ہو سکتا۔ مگر جب کہ عام کو ضعیف کیا جائے اور اُس کا ضعیف کرنا فرقہ اولٰی کے نزدیک تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ دلیل قطعی سے اُس کی تخصیص کر دی جائے تو مجاز ہوگا،

اور فرقہ ثانیہ کے نزدیک اسطرح ہو سکتا ہے کہ دلیل منفصل سے تخصیص کر دیجائے۔ اس لئے کہ اُن کے نزدیک دلیل منفصل سے تخصیص کرنا مجاز ہوگا

نہ متصل سے اور قطعی جب کہ مجاز ہونے کی وجہ سے ضعیف ہو جائے گا۔ تو ظنی کے مقابلہ میں اس کو ترک کر دیا جائے گا۔ پس وہ قطعی ہونا جو مانع تھا وہ کافور ہو گیا،،

اس کا جواب مثل جواب سابق کے ہے۔ اس لئے کہ تخصیص دلالت میں ہوتی ہے جو ظنی ہے پس متن کا قطعی ہونا اس کے منافی نہیں ہے،

دلیل متوقفین

دونوں وجہ قطعی اور من وجہ ظنی ہیں پس تعارض واقع ہوا لہذا توقف واجب ہو گیا،

جواب دلیل مذکور

خبر کی ترجیح دینے اور اعتبار کرنے میں دونوں پر عمل ہوتا ہے اور صرف کتاب پر عمل کرنے سے خبر بالکل باطل اور لغو ہوئی جاتی ہے پس دونوں پر عمل کرنا (ابطال سے) اولے ہے

خاتمہ مطلب

بیان عام و خاص کے بیان میں

جب کہ عام اور خاص باہم دونوں ظاہر کے منافی ہوں پس یا تو دونوں کی تاریخ معلوم ہو گی یا نہ۔ اگر تاریخ معلوم ہو گی تو دونو باہم مقترن ہونگے۔ یا نہ اگر مقترن نہ ہونگے تو عام مقدم ہو گا یا خاص۔ پس یہ چار قسمیں ہوئیں

(ا قسم) دونوں کی تاریخ ایک ہو تو عام کا محمول کرنا خاص پر واجب ہے

(۲ قسم) عام مقدم ہو پس اگر خاص کا ورود عام پر عمل کرنے کے بعد ہوا ہے تو عام کا ناسخ

ہوگا اور اگر قبل ہوا ہے تو نسخ موقوف رہے گا جواز تاخیر بیان عام پر (یعنی اس امر پر کہ آیا عام کے بیان کی تاخیر جائز ہے؟) پس جو اس کو جائز سمجھتے ہیں اُن کے نزدیک تو مخصص اور بیان ہوگا مثل اوّل (وھوالحق) اور جو لوگ جائز نہیں جانتے وہ دو خیال کے ہیں ۱ جنکے نزدیک جواز نسخ میں حضور وقت عمل کی شرط نہیں ہے وہ تو ناسخ مانتے ہیں اور جو حضور وقت عمل کی شرط رکھتے ہیں وہ ناسخ نہیں مانتے۔

(دسویں قسم) خاص مقدم ہو۔ اور اقویٰ یہ ہے کہ عام اس صورت میں بھی خاص پر ہی محمول کیا جاوے گا۔ اسمیں محقق و علامہ دونوں کا اتفاق ہے اور جناب شیخ رہ اور علم الہدےٰ رح فرماتے ہیں کہ عام خاص کا ناسخ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے

یہ ہے کہ عام و خاص دو دلیلیں ہیں جو باہم متعارض ہوئیں۔ عام پر عمل کرنے سے تو خاص کا الغار ہوتا ہے۔ اور خاص پر عمل کرنے سے وہ دونو پر عمل ہو جاتا ہے لہذا اسی کو ہی ترجیح ہے

قائلین نسخ کی دلیل

جب کہا کہ اقتل زیدا پھر کہا لاتقتلوا المشرکین پس یہ لاتقتل زیدا وعمرا وبکرا وخالدا وغیرہ کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ اختصار ہے اس مطول کا اور اجمال ہے اس تفصیل کا اور اسمیں کوئی شک و شبہ نہیں کہ اگر لاتقتل زیداً کہتا تو یہ نسخ ہوتا۔ اقتل زیدا کا پس جو اسکا حکم ہے وہی اس کے مشابہ کا حکم ہے۔

جواب دلیل مذکور

ہم نہیں مانتے کہ عام اور اُس کی تفصیلی افراد کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ تفصیلی طور پر افراد وجزئیات کے شمار کرنے میں اوّل تو جھگڑا ہے۔ دوسرے اُس میں تخصیص نہیں ہوسکتی بہ خلاف اس کے کہ جب عام لفظ بولا جائے گا۔ تو اُس میں تخصیص ممکن ہے۔ پس تخصیص کو ترک کر کے نسخ اختیار کرنا اولیٰ اور بہتر نہیں ہے اسلئے کہ نسخ میں کل افراد عام کا رفع ہوتا ہے۔ اور تخصیص میں رفع نہیں ہوتا۔ بلکہ بعض افراد کا دفع ہوتا ہے۔ اور دفع آسان وسہل ہے رفع سے

چوتھی قسم۔ دونوں کی تاریخ مجہول ہو

ہمارے نزدیک اس صورت میں بھی خاص پر ہی عمل کرنا چاہئے۔ اور اُس کی دلیل جوابات سابقہ سے بادنیٰ تامل برآمد ہوسکتی ہے اس مجہولیت تاریخ کے متعلق جناب سیّد مرتضےٰ رح نے ایک تقریر عجیب وغریب فرمائی ہے۔ جو قابل غور ہے۔ وھو ھذا؛

مجہولیت تاریخ کا قول عموم قرآنی کے لئے تو مناسب نہیں اس لئے کہ کلام ربانی کے نازل ہونے کی تاریخ محفوظ اور مضبوط ہے اسمیں کسی کو اختلاف نہیں۔ علیٰ ہذا اخبار متواترہ کی تاریخ بھی اُنکے تواتر کیوجہ سے مضبوط ہے۔

البتہ اخبار احاد میں جہالت تاریخ کا قول صحیح ہوسکتا ہے اور یہ بھی اُسی وقت ہوسکتا ہے کہ جب اُسپر عمل کرنے کے قائل ہوں اور جو لوگ اُسپر عمل کرنے کی قائل ہی نہیں وہ اس مسئلہ کی بحث سے

ہی آسودہ ہیں پس اس بارہ میں جو گفتگو ہوسکتی ہے وہ بطریق فرض ہوسکتی ہے اور ہمارے دل میں جو امر قوی ہے وہ یہ ہے کہ اخبار احاد پر ہی عمل کرنے کی وجہ سے توقف کرنے اور دلیل معلوم کرنے کی ضرورت ہے تاکہ دونوں میں جس پر عمل کرنے کا ثبوت قوی ہو اس پر عمل کیا جائے۔ انتہی کلامہ

چوتھا مطلب مطلق و مقید و مجمل و مبین کا بیان اور اسمیں تین اصول ہیں

فائدہ مطلق و مقید وغیرہ الفاظ کے معانی ہیں

مطلق۔ اطلاق سے مشتق ہے۔ لغوی معنی ارسال اور چھوڑنے کے ہیں۔ یقال اطلقت الدابۃ اے ارسلتھا۔

مقید۔ قید سے مشتق ہے۔ لغوی معنے حبس اور باندھنے کے ہیں۔ یقال قید الفرس اے حبستہ۔

پھر مطلق اصطلاح اصولیین میں مفہوم کلی کے لئے نقل کیا گیا۔ یعنی ماہیت لابشرط شئی کے لئے۔ مثلاً اعتق رقبۃ میں لفظ رقبۃ ہے کہ یہ دلالت کرتا ہے ایک فرد پر افراد (رقاب) سے۔ اور صادق آتا ہے افراد کثیرہ پر مثل مومن و کافر، حبشی، یوروپی، ہندی و سندی وغیرہ کے

اسی طرح اعتق رقبۃ مومنۃ میں لفظ مومنۃ ہے کہ یہ بھی افراد کثیرہ پر دلالت کرتا ہے۔ مثل مومنۃ عالمہ، جاہلہ صغیرہ، کبیرہ، صحیحہ، مریضہ وغیرہ

خلاصہ کلام مطلق وہ ہے کہ جس کی دلالت اپنی جنس میں عام طور پر شایع ہو اور مقید وہ ہے کہ جس کی دلالت اپنی جنس میں مثل مطلق کے بطور عمومیت شائع نہ ہو۔

اس تعریف کی بنا پر مطلق سے کل معارف خارج ہوجائینگے۔ مثل زید اور ھذا اور الرجل اور عام اور جزئی حقیقی اور معہود خارجی وغیرہ کے

اور معہود ذہنی اور نکرہ وغیرہ اس میں داخل رہیں گے۔ نیز تقریر بالا سے مطلق اور عام میں جو فرق ہے وہ بھی بخوبی واضح ہوگیا یعنی مطلق (ماھیۃ لا بشرط شئ ہے اور عام ماھیۃ بشرط الکثرۃ المستغرقۃ

مقید کے دوسرے معنے یہ بھی ہیں جو شائع اور اطلاق سے بوجہ قیدا خارج ہو۔ مثل رقبۃ مومنۃ۔ کے کہ مومنۃ کی قید سے غیر مومنہ پر صادق نہیں آتا یعنی وہ شیاع جو محض رقبۃ میں تھا اب مومنۃ کی قید سے اسمیں نہیں رہا پس اس صورت میں رقبۃ مومنۃ ایک راہ سے مطلق ہے تو دوسری راہ سے مقید ہے۔ اصطلاح اصولیین میں مقید بہ معنی ثانی ہی شائع ہے

۱۲۔ مترجم

(۱) اصل

مطلق و مقید کا بیان

جبکہ کلام میں (مثلاً مطلق اور مقید یکے بعد دیگرے دونو وارد ہوں مثلاً شارع پہلے تو بولیں ان ظاھرت فاعتق رقبۃ پھر کہیں ان ظاھرت فاعتق رقبۃ مومنۃ پس اجماعاً پہلا مطلق مقید پر حمل کیا جائے گا۔ کما فی النھایہ یعنی یہ مقید دوم (مطلق اول کا بیان ہوگا۔ نسخ نہوگا۔ خواہ مقید مطلق سے مقدم بولا جائے یا موخر اس لئے کہ مقید پر عمل کرنے سے مطلق پر بھی عمل ہوجاتا ہے۔ اور مطلق پر عمل کرنے سے مقید پر عمل نہیں ہوسکتا،

اب رہا یہ امر کہ یہ بیان ہے نسخ نہیں اسکی توجیہ یہ ہے کہ قید مذکور درا صل معنوں میں ایک قسم کی تخصیص پیدا کرتی ہے۔ یعنی محض رقبۃ میں تو امت کی ہر ہر فرد مراد ہو سکتی تھی۔ اور مومنۃ کی قید سے ایک قسم کی رقبۃ میں خصوصیت پیدا ہوگئی۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ خاص ہمیشہ عام کا بیان ہوا کرتا ہے۔ ناسخ نہیں ہوا کرتا۔ پس در اصل اصطلاح میں مخصص کا نام مقید رکھ دیا گیا۔

اور جو لوگ مقید کو متاخر ہونے کی صورت میں ناسخ مانتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر مقید مذکور مطلق کا بیان ہوگا تو لازم آتا ہے کہ مطلق سے مراد مقید ہو۔ اور اس صورت میں مجاز ماننا پڑے گا۔ اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ جب مطلق کی دلالت مقید پر کسی قرینہ کے ساتھ ہو۔ اور وہ یہاں ہے نہیں لہذا بیان نہیں ہو سکتا ناسخ ہی ہوگا۔

جواب تقریر مذکور۔ لفظ مقید خود قرینہ ہے کہ جس سے مجازی معنے صاف سمجھ میں آتے ہیں اور اس سے ہی دلالت کا بھی یقین حاصل ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مجازی معنوں کا سمجھ میں آنا دلالت کے ہی بعد حاصل ہوا ہے نہ قبل دلالت پس جب کہ قرینہ بھی موجود ہے اور دلالت بھی حاصل ہے پھر ناسخ نہ ہوگا۔ بلکہ بیان ہوگا

اصل (۲)

مجمل کا بیان

مجمل وہ ہے کہ جس کی دلالت واضح نہو۔ اور یہ چند طرح پر ہو سکتا ہے (۱) کبھی فعل میں۔ مثلاً رسول ص یا امام ع نے ایک کام کیا۔ لیکن اُس کے واقع کرنے کا سبب از قسم وجوب و استحباب معلوم نہوا۔ (۲) کبھی لفظ مفرد میں مثل مشترک

کے۔ مثلاً عین اور لفظ قرء یا لفظ مختار کہ یہ بصیغہ اسم فاعل و اسم مفعول دونو
ہوسکتا ہے (۲) کبھی لفظ مرکب ہیں جیسا کہ قول حق تعالیٰ او یعفوا الذی بیدہٖ
عقدۃ النکاح کہ ضمیر بیدہ سے زوج اور ولی دونو مراد ہوسکتے ہیں
علی ہذا۔ قولہ تعالیٰ احل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین
میں قید احصان سے ما احل بہ میں اجمال پیدا کردیا اسلئے کہ احصان بمعنے حفاظت بھی
آتا ہے جیسا کہ احصنت فرجہا میں اور بمعنے تزوج بھی آتا ہے پس احصان کے معنے مجہول رہے

اب تمہید بالا کے بعد تین فائدہ مذکور ہوتے ہیں

(پہلا فائدہ) قولہ تعالیٰ السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما ہما بن عتبار
(ید) کے اور باعتبار قطع کے سید مرتضیٰ رہ اور ایک جماعت عامہ کی نزدیک
اجمال ہے اور اکثر اس کے خلاف ہیں (یعنی اجمال نہیں) اور یہی اظہر ہے۔
دلیل یہ ہے کہ متبادر لفظ ید سے عند الاطلاق شانہ تک تمام ہاتھ مراد ہے
پس حقیقت بھی اسمیں ہے اور عند الاستعمال بھی یہی مراد ہے۔ فلا اجمال
نیز لفظ قطع سے ایک متصل شے کا جدا ہونا مراد ہے فلا اجمال فیہ ایضا
خلاصہ حجت سید رح لفظ ید کا اطلاق انگلیوں سے لیکر شانہ تک ہوتا
ہے۔ علیٰ ہذا لفظ قطع کا اطلاق جدا ہونے پر بھی ہوتا ہے اور چاقو وغیرہ سے
کٹ جانے پر بھی ہوتا ہے۔ اور یہی اجمال ہے جواب اس کا یہ ہے۔ کہ
استعمال حقیقت اور مجاز دونوں میں ہوتا ہے۔ اور مانا کہ لفظ ید کا اطلاق کل اور
جزو دونوں میں ہوتا ہے اسی طرح لفظ قطع کا اطلاق جدا ہوجانے اور کٹ جانے
پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ موقوف ہے قرینہ پر پس جس امر کا جیسا قرینہ ہوگا وہی مراد ہوگا
دوسرا فائدہ۔ لا صلوٰۃ الا بطہور لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب

لا الا لمن یبیت الصیام من اللیل لا نکاح الا بولی وغیرہ ارشادات رسولؐ کو جن کے شروع میں حرف نفی ہے، ایک جماعت نے مجمل میں شمار کیا ہے۔ یعنی ان اقوال میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ کام صحیح نہیں یا کامل نہیں

جواب حق یہ ہے کہ ان میں مطلقاً اجمال نہیں۔ خواہ ان میں حقیقت شرعیہ ثابت ہو یا حقیقت عرفیہ بہرحال مراد صحت فعل ہے نہ کمال فعل جو ادنے تامل سے ظاہر ہو سکتا ہے فلا اجمال

تیسرا فائدہ قولہ تع حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم الایۃ میں تحریم منسوب الی الاعیان ہے جو بعض کے نزدیک مجمل میں شمار ہے

جواب حق یہ ہے کہ اس میں بھی اجمال نہیں ہے اس لئے کہ تتبع کلام عرب سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے مواقع میں تحریم فعل مقصود ہوئی ہے کالاکل فی الماکول والشارب فی المشروب واللبس فی الملبوس والوطی فی الموطوء۔

پس جب کہا جائے حرم علیکم لحم الخنزیر او الخمر او الحریر او الامھات۔ تو عرفاً سبق الی الفہم فعل ہوگا وذالک واضح لاسترۃ فیہ فلا اجمال

(۱۳) اصل

مبیّن کا بیان

مبین نقیض۔ مجمل ہے۔ یعنی یہ واضح الدلالۃ ہوتا ہے۔ اور یہ بھی مجمل کی طرح چند قسم پر ہے۔ قول وفعل وغیرہ میں۔ اور مجمل کے بیان کے لئے آتا ہے مثلاً قول خدا تع صفراء فاقع لونھا تسر الناظرین۔ یہ کلام بیان ہے

ان اللہ یامرکم ان تذبحوا بقرۃ کا۔

یا قول رسولؐ فیما سقت السماء العشر یہ بیان ہے مقدار زکوۃ کا

فعل رسول (نماز مثلاً) اون جناب کی، قول خداتعالے اقیموا الصلوٰۃ کا بیان ہے۔

ایضاً۔ حج اُن جناب کا، (وللّٰہ علی الناس حج البیت) کا بیان ہے

اور کبھی اون جناب کی نص سے بھی بیان ثابت ہوتا ہے، مثلاً نماز کے بارہ میں فرمایا صلوا کما رایتمونی اصلی۔ اور حج کے بارہ میں فرمایا خذوا عنی مناسککم۔

اور نیز بیان دا و آنحضرت کا بدلیل عقلی بھی معلوم ہوتا ہے مثلاً حاجت الی العمل کی وقت آنحضرت نے نماز وغیرہ کسی امر کا مجمل حکم دیا اور پھر خود بھی اُس کو ادا کرنے لگے تو اس سے صاف معلوم ہوگا کہ یہ ادا کرکے دکھانا اُس ارشاد مجمل کا بیان ہے ورنہ تاخیر بیان وقت حاجت الی العمل لازم آئے گی۔ وھذا غیر جائز عند العالمیۃ۔ اور اسمیں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

اب رہا تاخیر بیان وقت خطاب سے وقت حاجت تک۔ اُس کو ایک قوم نے تو مطلقاً جائز رکھا ہے۔ اور ایک قوم نے مطلقاً منع کیا ہے۔ اور سید مرتضےٰ رح تفصیل کے قائل ہوئے ہیں۔ (یعنی خطاب مجمل میں وقت حاجت تک تاخیر بیان کو جائز۔ اور خطاب مفصل میں ناجائز کیا ہے) بلکہ عام تک میں بھی تاخیر بیان کو جائز کیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ عام جب تک لغتۃً اپنی عمومیت پر باقی رہے وہ مجمل کے حکم میں ہے۔ اور اگر عرف شرع میں وجوب کی جانب نقل ہو جائے تو البتہ تاخیر بیان جائز نہیں انتہے ملخص کلامہ رح۔

نیز علامہ رح نے بھی نہایہ میں بعض اقوال عامہ کو نقل کرتے ہوئے ایک قول جواز تاخیر بیان نقل کیا ہے۔ اور جس مامور بہ کے لئے کوئی ظاہر نہ ہو اُس کو مثل مجمل کے بتایا ہے۔ اور جس کے لئے کوئی ظاہر ہو اور باوصف اس کے غیر ظاہر میں مستعمل ہو اُس کو مثل عام اور مطلق اور منسوخ کے قرار دے کر اسمیں تاخیر بیان

کو تفصیلی نہ اجمالی جائز کیا ہے یعنے شارع ع وقت خطاب اس طرح فرمادیں -
ھذا العام مخصوص وھذا المطلق مقید فھذا الحکم سینسخ پھر فرمایا یہی
حق ہے انتھی ملخص کلامہ رح

مگر صاحب معالم کے نزدیک پہلا قول قوی ہے - یعنی تاخیر بیان
وقت خطاب سے وقت حاجت تک مطلقاً جائز ہے

خلاصہ دلیل

صاحب معالم

عقلاً وقت خطاب سے وقت حاجت تک جواز تاخیر بیان حسن ہے قبیح نہیں
ہے - خصوصاً جب کہ کوئی مصلحت بھی فرض کی جائے مثل اس کے کہ مکلف مثلاً وقت
حاجت تک مامور بہ کا قصد کرے گا - اس کے بجالانے پر آمادہ ہوگا -
دل میں تہیہ کرے گا - تیاری میں مصروف ہوگا - سامان ادائے کی فراہم
کرے گا - اور جن جن امور کو مامور بہ کے ادا کرنے میں دخل ہوگا اون سب
کو بہم پہنچائے گا - اور یہ سب امور مامور بہ کے مقدمہ بن کر طاعت میں
شمار ہوں گے -
اور زیادتی حسنات و ثواب کے باعث ہوں گے - اور اس کے ساتھ
مامور بہ کو بسہولت و باطمینان بجالائے گا -

بہ خلاف عدم جواز تاخیر بیان وقت خطاب سے وقت حاجت
تک کہ اسمیں امور مذکرہ بالا میں سے کوئی امر بھی حاصل نہوگا اور مامور بہ کی ادائے
گی میں بجائے ثانی کے تعجیل عمل میں آئینگے - انتھی ملخصاً

(حصہ دوم تمام ہوا)

(حصہ سوم)

پانچواں مطلب اجماع کا بیان

اور اسمیں پانچ اصول ہیں

اصل (۱)

اجماع کے معنی اور اسکے وقوع اور علم اور حجیت کا بیان

اجماع لغت میں عزم اور عام اتفاق کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں خاص آدمیوں کے اتفاق کا نام ہے جن کا قول فتاوائے شرعیہ اور امور دینیہ میں معتبر ہو فرقہ شیعہ میں یہ اجماع حجت و معتبر ہے دلیل یہ ہے کہ زمانہ تکلیف امام معصوم سے (جو حافظ شریعت ہیں اور جن کی طرف امت کو رجوع کرنا واجب ہے) خالی نہیں رہ سکتا پس جب کہ علماء امت کسی قول پر اجماع کریں تو ضرور معصوم انہیں داخل ہوں گے کیونکہ وہ امت کے سردار ہیں اور خطا سے محفوظ ہیں۔ پس یہ اجماع حجت ہے۔ اور خود فی نفسہ حجت نہیں بلکہ اس بناء پر کہ وہ کاشف قول معصوم ہے۔ اس میں یہ شرط ہے۔ کہ معصوم ظاہر بظاہر معلوم نہوں ورنہ پھر یہ اجماع نہ کہلائے گا اجماع جب ہی کہلائیگا کہ جب منجملہ قائلین کے امام بھی اس قول میں شریک ہوں۔ اور یہ امر اسوقت محقق ہوگا کہ جب مجتہدین معروف الاصل و النسب کی ساتھ غیر معروف الاصل و النسب بھی شریک ہوں پس انہیں کی ضمن میں داخل ہونگا اور اگر سو مجتہدین معروفین کسی مسئلہ میں اتفاق کریں تو یہ اجماع کاشف قول معصوم نہوگا۔ اور دو مجتہد المعروف الاصل کیساتھ غیر معروف شریک ہوں

تو یہ اجماع کاشف قول معصوم ہوگا اور حجت ہوگا یہی قول محقق کا ہے۔ اعتراض اگر یہ معلوم ہو کہ امام کا قول وہی ہے جو تمام جماعت کا ہے تو پھر جماعت پر اعتماد کرنا یعنی چہ؟ پھر تو قول معصوم پر ہی اعتماد کرنا چاہئے اور اس امر کا قول مشکل ہے کہ جو قول جماعت کا ہے وہی قول معصوم کا ہے۔ جواب اسمیں علم اجمالی و تفصیلی کا فرق ہے، اگر قول معصوم کا علم اجمالی ہے تو اجماع ہے۔ اور تفصیلی ہے تو اجماع نہیں بلکہ وہ صادر

اجماع کے بارہ میں مذاہب اور ان کی تردید

اسی بناء پر بعض لوگ اجماع کے امکان حصول اور بعض اُسکے امکان علم اور بعض اُس کی حجیت کے منکر ہیں۔ اور اپنے اپنے مسلک پر ضعیف و رکیک دلیل پیش کرتے ہیں کہ جس کی رد ذیل کے چند مسئلوں سے عیاں ہوتی ہے

(۱) عرق گلاب کی ایک بھری ہوئی حوض میں بقدر سرسوزن پیشاب گر جائے تو اس کا حکم یہی ہے کہ نجس ہو جاتا ہے یہ حکم کہاں سے معلوم ہوا؟ اس لئے کہ اس کے بارہ میں نہ اخبار متواترہ ہیں اور نہ اخبار آحاد۔ و لیس من باب التعبد

(۲) ملاقات کا نجاست بول و براز مالا یوکل لحمہا اور لباس و بدن سے اسکی تطہیر کا حکم اور تطہیر کا قاعدہ اور ضابطہ کیونکر معلوم ہوا؟

(۳) نیز ملاقات نجاست سے کھانے پینے کی اشیاء کا بلا کسی فرق کے پاک کرنے کا حکم،

(۴) کتے کے پینے سے آب قلیل کا نجس ہو جانا اور آب کثیر کا نجس نہ ہونا کیونکر معلوم ہوا؟

(۵) نماز پنجگانہ اور اُس کے ارکان و واجبات مبطلات و سہویات و شکیات حج و زکوٰۃ کے قواعد و شرائط وجوب نماز عیدین و غیرہ و غیرہ دیگر عبادات و اعمال و احکام کیونکر ثابت ہوئے؟

مذکورہ بالا مسائل کے ماسوا صدہا بلکہ ہزارہا احکام و مسائل ہیں جو

اجماع سے ثابت ہوتی ہیں بلکہ (کتاب و سنت) کے ساتھ جب تک اجماع منضم نہ ہو خواہ اجماع بسیط ہو یا مرکب کوئی مسئلہ فقہیہ ثابت نہیں ہو سکتا۔ پس جو لوگ حجیت اجماع یا اس کے امکان و وقوع یا اس کے امکان علم کے منکر ہیں۔ وہ بتائیں کہ مسائل مذکورہ میں انکا معتمد علیہ کونسی دلیل ہے؟

فوائد متفرقہ دربارہ اجماع

(۱) جب کہ بعض مجتہدین ایک قول کے قائل ہوں اور وہ قول دیگر مجتہدین میں بلا انکار شائع ہو جائے۔ تو اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں اور یہ حجت نہیں اس لئے کہ اولاً تو اس پر اجماع کی تعریف صادق نہیں آتی دوسرے سکوت ہر مقام پر کاشف رضامندی نہیں ہوتا ہاں اگر وقائع متعددہ اور امور عامۃ البلوی میں بلا انکار ایسی صورت پیش آئے اور عادۃً رضامندی متحقق ہو تو حجت و معتبر ہو سکتا ہے۔

(۲) حق یہ ہے کہ آجکل ہمارے زمانہ میں اجماع نے شیاع کی صورت اختیار کر لی ہے۔ یعنی جسطرح شیاع بلا نقل عوام کے معلوم نہیں ہو سکتا اسی طرح اجماع کا علم بھی عادۃً حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قول معصوم کے حصول علم کا کوئی ذریعہ نہیں اس لئے کہ وہ مجتہدین مجہولین کے وجود پر موقوف ہے تاکہ اُن کے ضمن میں معصوم داخل ہوں۔ اور اُن کے اقوال میں قول معصوم مخفی ہو۔ اور یہ امر زمانہ جناب شیخ جعفر طوسی علیہ الرحمۃ (صاحب تہذیب الاحکام) سے ہمارے اس زمانہ تک قطعاً مفقود ہے۔ پس نہ نقل متواتر اور نہ احاد قابل اعتماد۔ اور نہ قرائن مفید علم۔ غرض انہیں سے کسی کی جانب بحجۃ شہرت کے اجماع کی اسناد نہیں اسی واسطے جناب شہید علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب ذکرے میں ایسے اجماع کو اجماع مشہور ہی سے موسوم فرمایا ہے۔

اب رہا زمانہ سابق چونکہ وہ زمانہ قرب ائمہ معصومین علیہم السلام تھا اور اسمیں اقوال علماء کے تتبع سے اجماع کا علم حاصل کرنا ممکن تھا۔ اسی واسطے بعض اہل خلاف قائل ہوئے کہ اجماع کا علم حاصل ہونا زمانہ صحابہ ہی میں ممکن تھا۔ کہ مومنین قلیل تھے۔ اور اُن کی شناخت آسان تھی

(۳) شہید علیہ الرحمہ کتاب ذکری میں تحریر فرماتے ہیں اگر ایک جماعت علماء کی ایک فتوے دے۔ اور کوئی اُن کا مخالف نہ ہو تو یہ اجماع نہ کہلائے گا۔ خصوصاً جب کہ عدم شرکت امام کا یقین ہو۔ لیکن حجت ضرور ہے اگرچہ اس کا تعلق کسی حجت عقلیہ سے نہیں اس لئے کہ عدالت اُن علماء کی بلا دلیل فتوے دینے سے روکتی ہے۔ اور دلیل نہ ملنے سے یہ لازم نہیں کہ وجود دلیل نہ ہو

(۴) نیز ذکری میں نقل کیا ہے کہ بعض اصحاب نے مشہور کو مجمع علیہ میں داخل کیا ہے خواہ شہرت فی الروایت ہو یا اُس شہرت سے قوۃ ظن قبل زمانہ شیخ علیہ الرحمہ حاصل ہو یا بعد زمانہ شیخ ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ بہت سے فقہا شیخ رح کے بعد ہوئے۔ اور وہ تقلیدی طور پر شیخ کے متبع رہے اور اُن پر حسن ظن رکھتے ہوئے اُن کے معتقد رہے۔ متاخرین نے جب علماء سابق سے احکام کو مشتہر پایا۔ اُنھوں نے اس شہرت کو کافی سمجھا اور یہ نہ سمجھے کہ یہ شہرت محض شیخ کے اتباع سے حاصل ہوئی ہے۔

البتہ فاضل سدید الدین حمصی اور سید رضی الدین ابن طاوس رہ وغیرہ جماعت نے اس راز کو سمجھا۔ اسی بنا پر جناب سید رح نے اپنی کتاب المسمی بالبہجہ الثمرۃ المہجہ میں بیان کیا ہے کہ جدی صالح ورام بن فراس قدس روحہ سے کسی مرد حمصی نے بیان کیا کہ امامیہ میں اب کوئی مفتی تحقیقی نہیں رہا۔ بلکہ کل حاکی ہیں اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جو شخص فتوے دیتا ہے وہ محض شہرت کی بنا پر کلام

متقدمین سے فتویٰ دیتا ہے غرضکہ اس شہرت سے اگر مراد اجماع ہے تو درست نہیں اور اگر مراد حجیت ہے تو بھی بحث سے خالی نہیں۔

(۳) اصل مسئلہ خرق اجماع مرکب و بسیط

خرق اجماع مرکب جائز نہیں۔ خواہ دو قول سے مرکب ہو یا زائد سے۔ پس جس پر علماء نے اتفاق کیا ہے اس سے زائد احداث قول کرنا خرق اجماع مرکب کہلاتا ہے اور اس کی چند صور ہیں۔

(۱) (الف) مثلاً شیعہ متفق ہیں قول استحباب جہر بالقراءۃ ظہر جمعہ میں اور قول حرمت میں۔ پس احداث قول ثالث (یعنی قول بالوجوب) خرق اجماع مرکب ہے

(ب) ان المشتری اذا وطی الجاریۃ الباکرۃ ثم وجد بھا عیبا فقیل یجوز الرد وقیل یجوز الرد مع الارش وھو تفاوت بین الثیوبۃ والبکارۃ والقول بردھا مجانا خرق اجماع مرکب ہے

(۲) الف مثلاً شیعہ مختلف ہیں فی وجوب الغسل بوطی الدبر فمن قال بوجوبہ فی المرأۃ قال بہ فی الغلام ومن لم یقل بہ لم یقل بہ فی شئی منھما فالقول بوجوبہ فی بعض افراد الدبر وھو دبر المرأۃ دون الرجل خرق اجماع مرکب ہے۔

(ب) اسی طرح مسئلہ فسخ بالعیوب ہے مثلاً تمام اُمت اس بارہ میں مختلف ہے۔ ایک قول ہے کہ ہر عیب سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ دوسرا قول ہے کہ کسی عیب سے نکاح فسخ نہیں ہوتا۔ پس تیسرا قول پیدا کرنا کہ بعض عیوب سے فسخ ہونا۔ اور بعض سے فسخ نہ ہونا۔ خرق اجماع مرکب ہے)

اس قول کا نام (قول بالفصل) ہے۔ اور یہ جائز نہیں اور دلیل اس کے عدم جواز پر یہ ہے کہ افراد موضوع کا حکم عام اور یکساں ہوتا ہے

(یہ امر اپنے مقام پر ثابت و محقق ہے) پس ایک کلی جو دو مسئلوں کے موضوع کی جامع ہو۔ مثل دبر اور عیب کے یہ جائز نہیں کہ اس کا حکم ایک مسئلہ میں کچھ ہو اور دوسرے مسئلہ میں کچھ ہو۔

خرق اجماع مرکب اور قول بالفصل ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے ذیل کی امثلہ سے مادوں کو سمجھو۔

مادہ اجتماع۔ مثلاً قال بعضہم ان المسلم لا یقتل بالذمی ولا یصح بیع الغائب وقال بعضہم یقتل المسلم بالذمی ویصح بیع الغائب

فالقول بالقتل۔ وعدم الصحۃ قول ثالثۃ

بین المسئلتین پس اس قول بالفصل کے ساتھ خرق اجماع مرکب ہے جو مادہ اجتماعی ہے۔ اسی طرح مسئلہ وطی فی الدبر اور فسخ عیوب میں مادہ اجتماعی ہے۔ اور جہاں دو مسئلوں کا موضوع کلی نہ ہوگا وہاں مادہ افتراق ہوگا مثلاً مسئلہ جہر فی ظہر الجمعہ یا دجاریۃ الموطؤ میں ایک مادہ افتراق ہے۔ (جو خرق اجماع مرکب ہے) اور مسئلہ وجوب اجتناب عن البول ما لا یوکل لحمہ میں دوسرا مادہ (افتراق (قول بالفصل ہے) یعنی تمامی اُمت جب دو مسئلوں میں حکم واحد پر متفق ہو مثل اس کے کہ حضرتؐ نے فرمایا اغسل ثوبک من ابوال ما لا یوکل لحمہ میں تمامی اُمت بول کے لیے حکم واحد پر متفق ہے اور وہ نجاست ہے خواہ وہ نجاست کپڑے پر ہو یا بدن پر ماکول پر ہو یا مشروب پہ مساجد پر ہو یا مصاحف پر۔ غرضکہ جہاں کہیں بھی ہو اُس کا دھونا واجب ہے۔ یہ اجماع بسیط ہے مرکب نہیں۔ اور اس میں بعض جگہ دھونا واجب ہو اور بعض جگہ واجب نہ ہو اگر یہ تجویز کیا جائے تو یہ قول بالفصل ہے۔

غرضیکہ احداث قول ثالث مجمع علیہ پر جائز نہیں

لان الامام فی احدی الطائفتین قطعا فالحق مع واحدۃ منہما والاخری علی خلافہ واذا کانت الثانیۃ ھذہ الصفۃ فالثالث کل بطریق اولی وھکذا القول فی ما زاد

اصل (۳)

دو مسئلوں میں عدم جواز فصل کا بیان

جب کہ امت دو مسئلوں میں فصل کی قائل نہو۔ یعنے عدم فصل پر نص وتصریح کرے تو احداث قول فصل جائز نہیں۔ جیسا کہ مذکور ہوا۔ اور اگر تصریح نہ کرے۔ اور وہ دونو مسئلہ باہم ایسا تعلق وعلاقہ رکھتے ہوں کہ ایک پر عمل کرنے سے دوسرے پر عمل کرنا لازمی ہو تو بھی قول بالفصل کا احداث جائز نہیں۔ مثلاً میت اپنا شوہرا اور والدین چھوڑے یا زوجہ اور والدین چھوڑے پس جو قائل ہیں کہ ماں کو اصل ترکہ سے ثلث دیا جائے وہ دونو جگہ اسی کے قائل ہیں اور جو کہتے ہیں کہ ماں کو بعد حصہ زوجین کے باقی ترکہ کا ثلث دیا جائے وہ دونوں جگہ اسی کے قائل ہیں مگر ابن سیرین رح فصل کے قائل ہیں شوہر کے ساتھ مثل قول ابن عباسؓ کے اور زوجہ کے ساتھ مثل دوسرے قول کے قائل ہیں۔ اور اگر ان دو نو مسئلوں میں کوئی علاقہ نہو تو ایک قوم جواز فصل کی قائل ہے مگر ہمارے نزدیک وہی عدم جواز ہے۔ اس لئے کہ امام احدے الطائفتین کے ساتھ یقیناً ہیں جن کی متابعت لازم ہے۔

اصل (۴)

تشریح وتوضیح ومسئلہ اختلاف قولین وحکم معلوم وغیر معلوم النسب

جب کہ امامیہ دو قولوں میں مختلف ہوں۔ اور احدی الطائفتین معلوم النسب ہو اور امام انہیں داخل نہوں تو حق دوسرے طائفہ میں ہوگا اور اگر احدی الطائفتین معلوم النسب نہ ہو اور اُس کے پاس ایسی دلیل قطعی ہو جو مفید علم ہو تو اُس کے قول پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ امام اُس کے ساتھ یقیناً ہیں۔ اور اگر کسی کے پاس دلیل قطعی نہ ہو تو محقق علیہ الرحمہ نے جناب شیخ سے حکایت کی ہے کہ دونوں قولوں میں سے جس کو چاہے اختیار کرے

اصل (۵)

مسئلہ آیا خبر واحد سے اجماع ثابت ہو سکتا ہے۔؟

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ خبر واحد سے اجماع ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ اور کچھ قائل ہیں کہ ثابت ہو سکتا ہے اور یہی اقرب ہے۔ اس لئے کہ ایک جماعت عادل علماء کا قول بدلالت التزامی نقل قول معصوم یا اُن کے فعل یا تقریر پر دلالت کرتا ہے۔ پس خبر واحد اپنے عام حیثیت سے اجماع کو شامل ہے لہٰذا اجماع اُس سے ثابت ہو سکتا ہے جس طرح کے غیر سے ثابت ہوتا ہے

احتجاج مخالف۔ اجماع ایک اصل ہے اصول دین سے بدیں وجہ خبر واحد سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

جواب کلیۃ کبریٰ[ع] آپ کی شکل اول کی غلط ہے۔ اس لئے کہ سنت یعنی قول رسول بھی تو ایک اصل ہے اصول دین سے اس میں خبر واحد قبول کیجاتی ہے پس اجماع میں بھی قبول کیجائے گی۔ اس مقام پر دو فائدہ بیان کیے جاتے ہیں

ع شکل اول الاجماع اصل من اصول الدین کلما کان اصلا من اصول الدین لا یثبت بخبر الواحد فالاجماع لا یثبت بخبر الواحد ۱۲ مترجم

فائدہ۔ بیان کنندہ اجماع کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو منجملہ اُن طرق کے علم اجماع حاصل ہوا ہو جو اصول خبر میں آئندہ مذکور ہوں گے۔ اور اقلاً خبر محفوف بالقرائن سے اُس کو علم اجماع حاصل ہوا ہو۔ پس اگر بطریق مذکور اسکو علم حاصل نہیں ہوا ہے۔ بلکہ دوسرے سے روایت کرتا ہے جس کی روایت مقبول ہوتی ہے تو اُس کا فرض ہے کہ یہ بیان کردے کہ میں اجماع کو روایتاً نقل کرتا ہوں تاکہ دوسروں کو دھوکہ نہو اس لئے کہ اس کے اس بیان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے علم و تحقیق واقعی سے اجماع کو بیان کرتا ہے۔ حالانکہ وہ روایت کرتا ہے

غرضکہ اجماع جب نقل کے تحت میں داخل ہو جیساکہ مذکور ہوا۔ تو اُس کے قبول ہونے میں وہی شرائط لازم ہوں گے جو خبر کے قبول ہونے میں شرائط ہوتے ہیں نیز۔ اجماع کے لئے وہی احکام از قسم تعادل و ترجیح وغیرہ ثابت کرنے پڑیں گے جو خبر کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں۔ اور جسطرح کہ خبر متواتر و صحیح وغیرہ اقسام پر منقسم ہوتی ہے اجماع بھی منقسم ہوگا۔

پس کبھی دو منقول اجماعوں میں۔ اور کبھی اجماع اور خبر میں تعارض ہوگا تو وجوہ ترجیح دیکھنے ہونگے۔ اور اگر وہ ہوئے تو ان کے موافق حکم ہوگا۔ ورنہ تعادل کا حکم جاری ہوگا۔ اسی طرح اعتبار مرجحات خارجیہ وغیرہ کا ہوگا جس کا بیان آئندہ آخر کتاب میں ہے

فائدہ (۲) متعلق اجماع یہ بھی واضح رہے کہ بعض علماء نے بلا قرینہ اپنے کلام میں لفظ اجماع کو شہرت اور مشہور کے لئے استعمال کیا ہے۔ پس وہ واقعی اور اصلی اجماع نہیں ہے بلکہ اجماع مشہوری اور موجودہ جدید یا اصطلاحی ہے جیساکہ پہلے بیان ہو چکا ہے پس اجماع کے نقل کے وقت یہ ظاہر کردینا ضروری ہے۔ کہ یہ اجماع واقعی کا بیان و حکایت ہے یا اصطلاحی جدید و مشہوری کا تاکہ تدلیس (دھوکہ) لازم

نہ آئے مگر جبکہ کوئی شخص فاضلین و کاملین سے یہ تجویز کرے۔ کہ شہرت اور اجماع حجت اور معتبر ہونے میں دونوں مساوی ہیں تو البتہ پھر شہرت کا بھی اجماع میں شمار کرنا ممنوع نہ ہوگا۔ اور یہ امر ظاہر ہے۔

تنبیہ ضروری اجماع کے عامہ بھی قائل ہیں اور اس کو حجت بھی سمجھے ہیں مگر فرق اتنا ہے کہ وہ خاصہ کی طرح اس کو کاشف قول معصوم کی وجہ سے حجت نہیں مانتے بلکہ اس کو فی نفسہ حجت ملتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جو سارے جب یہ اتفاق کیا کہ مثلاً آب کثیر ملاقات نجاست سے نجس نہیں ہوتا تو واقع میں بھی ایسا ہی ہے۔ ہم کو اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا ہے لاتجتمع امتی علی الخطاء اس سے معلوم ہوا کہ اجماع رائے خطا پر نہیں ہو سکتا ورنہ کذب قول رسول لازم آئے گا۔ وھذا کما تری لا یفید القطع کما یفید و اذا کان کاشفا عن قول المعصوم۔

چھٹا مطلب

اخبار کا بیان

اور اسمیں دس اصول اور ایک تتمہ ہے

اصل (۱)

خبر، دو قسم پر ہے (۱) متواتر (۲) احاد

متواتر وہ خبر ایک جماعت کی ہے جو بنفسہ بلا مدد امر خارجی کے صدق علم کی مفید ہو۔ اس کے امکان اور وقوع میں کوئی شک وشبہ نہیں۔ اور جو حصول

وشبہ اس کے بارہ میں بعض مخالفین مذہب کرتے ہیں اُن کا کوئی اعتبار نہیں اس لئے کہ ہم بدیہی اور یقینی طور پر دور دور کے ملکوں اور گذشتہ امتوں کا حال اسی طرح جانتے ہیں جسطرح کہ ہم بہت سی حسّی چیزوں کو یقینی طور پر جانتے ہیں اور انمیں کوئی فرق نہیں سمجھتے۔ اور یہ سب علم ہم کو خبروں کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے۔

خبر متواتر پر پہلا شبہ۔ مخبرین میں سے ہر ہر فرد کو جھوٹ بولنا جائز ہے۔ کیونکہ ایک کا جھوٹ دوسرے کے جھوٹ بولنے کو منافی نہیں۔ اور مجموعہ مرکب ہوتا ہے اکائیوں اور آحاد سے پس جب کہ ایک ایک کا جھوٹ بولنا فرض کیا گیا تو مجموعہ کا جھوٹ فرض ہو سکتا ہے۔ پس اس بناء پر خبر متواتر سے علم یقینی حاصل نہیں ہو سکتا۔

جواب شبہ مذکورہ۔ اکثر مجموعہ اور اکائیوں کے حکم میں فرق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مثلاً (ایک) دس کا جزء ہے۔ حالانکہ ایک کا حکم دس کے حکم کے خلاف ہے۔ علیٰ ہذا لشکر آدمیوں کے مجموعہ سے بنتا ہے۔ اور ملک لشکر کے غلبہ سے فتح ہوتا ہے۔ ایک ایک آدمی تنہا کچھ بھی فتح نہیں کر سکتا۔

دوسرا شبہ۔ خبر متواتر کی مثال ایسی ہے جس طرح سے ایک جماعت کثیر کا اجتماع ایک طعام پر ہو۔ اور یہ ناممکن ہے کہ ایک کھانا سب کے مرغوب طبع ہو اس لئے کہ سب کے امزجہ اور طبائع مختلف ہوتے ہیں۔ یہی حال بعینہ تواتر کا ہے کہ اس میں جماعت کثیر کے اقوال مجتمع ہوتے ہیں جنمیں اختلاف کا واقع ہونا ممکن ہے۔

جواب شبہہ مذکورہ۔ ان دونوں میں بہ لحاظ داعی فرق ظاہر ہے

اس لئے کہ تواتر میں اجتماع عادۃً ممکن ہے۔ بخلاف اجتماع کے ایک کھانے پر۔ کہ وہ عادۃً ممکن نہیں۔ نیز اسی قبیل کے دیگر شبہات ہیں جو سب لغو و فضول ہیں اور جواب کے قابل نہیں۔

شرائط حصول علم از خبر متواتر

تواتر کا پانچ شرطوں سے علم حاصل ہوتا ہے جنمیں سے تین شرطیں مخبرین او دو سامعین کی متعلق ہیں

(شرائط سہ گانہ مخبرین) (۱) کثرت رواۃ اس حد پر پہنچے کہ اُن کا کذب پر اتفاق کرنا عادۃً ممتنع ہو (۲) اُنکے علم کی استناد حسی قیاسی ہو و عقلی نہ ہو (۳) جمیع طبقات مخبرین اول و وسط و آخر کی حالت مساوی ہو اور عدد تواتر پر پہنچی ہوئی ہو۔

شرائط دو گانہ سامعین (۱) جس امر کی انکو خبر دی گئی ہے بدیہی طور پر اس کے عالم نہ ہوں۔ اس لئے کہ تحصیل حاصل محال ہے (۲) خبر سننے سے پہلے سامع تقلیدی یا اعتقادی طور پر خلاف خبر کے شبہہ میں مبتلا نہ ہو۔

یہ شرط جناب سید رضی رضؒ نے اضافہ کی ہے۔ اور یہ نہایت اعلیٰ درجہ کی ہے۔ تاکہ کسی کو یہ کہنے کا موقع نہ ہو کہ خبر ملدان اور سوائے قرآن شریف کے دیگر معجزات پیغمبر۔ اور خبر نص جلی متعلق امیر المومنین من کنت مولاہ میں کیا فرق ہے۔ اور مثل اخبار بلدان کے ان سب کو بدیہیات میں کیوں شمار نہیں کرتے،

فائدہ متواتر من جہۃ المعنیٰ

کسی واقعہ کے متعلق مختلف خبروں کا اسطرح پر ملنا کہ بدلالت تضمنی یا التزامی

اُن سے علم بطور قدر مشترک حاصل ہو۔ مثل جنگ بدر و احد وغیرہ وقائع کے کہ اُن سے بدلالت التزامی شجاعت امیرالمومنینؑ ثابت ہے۔ اگرچہ بعض جزئیات اُن میں سے درجہ یقین پر نہ پہنچیں۔

(۲) اصل مسئلہ متعلق خبر واحد

خبر واحد جب تک کہ حد تواتر کو نہ پہنچے خواہ اُس کے راوی کثیر ہوں یا قلیل بنفسہ مفید علم نہیں۔ ہاں انضمام قرائن سے وہ مفید علم ہوتی ہے اور یہی صحیح ہے اور ایک قوم اس کے خلاف ہے۔ (دلیل صحت) اگر ایک بادشاہ اپنے فرزند کی خبر وفات بیان کرے۔ اور اُس کے ساتھ ہی تجہیز و تکفین کا سامان نظر آئے تو ہم اس خبر کا یقین کرینگے۔ اسی طرح پر دیگر خبروں کا یقین بانضمام قرائن حاصل ہوتا ہے اور کوئی شک و شبہہ باقی نہیں رہتا

مخالف کہتا ہے۔ کہ خبر واحد اگر مفید علم ہو گی تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اس لئے کہ ممکن ہے کہ ایک مخبر خبر ثبوتی دے اور دوسرا مخبر اُس کے خلاف عدمی خبر دے

جواب یہ ہے کہ ایک خبر کسی معاملہ میں معلوم ہوتی ہے تو عادۃً محال ہے کہ اس کے مثل اُس کی نقیض میں بھی علم حاصل ہو ضرور کچھ نہ کچھ فرق ہو گا بس اجتماع نقیضین نہیں ہو سکتا۔

(۳) اصل

مسئلہ خبر واحد پر جو قرائن مفید علم سے خالی ہو عمل کرنا تعبداً لازمی اور ضروری ہے یا نہ۔ متقدمین ثانی کے اور جمہور متاخرین اول کے قائل ہیں وھو الاقرب۔

دلیل اول آیہ مبارکہ فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین ولینذروا قومہم اذا رجعوا الیہم لعلہم یحذرون خبر واحد پر وجوب عمل کی دلیل ہے اور اس کی تقریر واضح ہے۔

(۲) ایضاً قولہ تعالیٰ ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا۔ مفہوم شرط بتاتا ہے کہ فاسق سے بینہ طلب کیا جائے۔ اور جو فاسق نہیں اس سے بینہ طلب کرنا واجب نہیں۔ اب دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا کلام قبول کرنا واجب ہے و ھوالمطلوب اور یا رد کرنا واجب ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں یہ فاسق سے بھی بدتر ٹھہرتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے۔

(۳) تمام متقدمین نے جو زمانۂ ائمہ معصومینؑ۔ یا قرب زمانہ میں آنحضرتؐ کے تھے خبر احاد کو لیا۔ اور اس کی تدوین کی۔ رواۃ کے حالات کا تجسس کیا مقبول مردود، ثقہ ضعیف سے بحث فرمائی وھذہ سجیتہم من زمن النبی الی زمن الائمۃ پس اگر خبر واحد پر عمل کرنا جائز نہ ہوتا تو ضرور اس کے عامل سے انکار و بیزاری فرماتے فثبت المطلوب

(۴) اس زمانہ میں کہ علم قطعی کا سد باب ہے۔ احکام شرعیہ ظنیہ ہیں اسلئے کہ قرآن ظنی الدلالۃ اور حدیث ظنی السند ہے۔ تواتر اور اجماع اور اصالۃ البراءۃ بھی ظنی ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب ظن قوت و ضعف کے لحاظ سے مختلف جہات پر مشتمل ہو تو قوی سے عدول کرنا قبیح ہے اور اسمیں شک نہیں کہ اکثر اخبار احاد سے جو ظن حاصل ہوتا ہے وہ دیگر ادلہ سے بھی حاصل نہیں ہوتا۔ فثبت المطلوب

ابن قبہ اور ایک جماعت اہل خلاف۔ اور متقدمین سید مرتضیٰ رح

وابی المکارم ابن زہرہ وابن براج وابن ادریس خبر احاد پر عمل کرنے کے مخالف ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ عام مفہوم آیات قرآنی ولا تقف ما لیس لک بہ علم + ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئا اتباع ظن کی مذمت اور نہی میں وارد ہے۔ اور نہی اور مذمت دلیل حرمت ہے اور حرمت منافی وجوب ہے۔ اور خبر واحد سے بجز ظن کے دوسرا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ پس خبر واحد پر عمل کرنا درست نہ ہوا

جواب اس کا یہ دیا ہے کہ یہ آیات عام اور مطلق ہیں اور عام دلیل سے مخصص اور مطلق دلیل سے مقید ہو جاتا ہے پس آیات مذکورہ کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اختصاص اتباع ظن کا اصول دین سے ہے جس کی مذمت یا نہی ہے اور مطلق ظن پر عمل کرنے کے کوئی حرمت یا ممانعت نہیں لہذا خبر واحد پر عمل کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ اس کے بعد ہر دو فریق میں خوب رد و قدح ہوئی اور ہر ایک نے اپنے مدمقابل کی ادلہ کی تضعیف کی یا آخر جناب شیخ ابو جعفر خبر واحد کے ساتھ عادل کی قید کا اضافہ فرما کر فیصلہ فرمایا کہ خبر واحد کا راوی جبکہ عادل ہو اور معارضہ سے سالم اور محفوظ ہو۔ اور کتب دائرہ بین الاصحاب میں اس خبر کی نقل اور مشتہر ہو تو اس پر عمل ہو سکتا ہے۔

اصل (۴)

خبر واحد پر عمل کرنے کی شرائط

(۱) راوی حدیث بالغ ہو اور بعد بلوغ روایت سنکر نقل کرے۔ اور اگر قبل بلوغ سنے اور بعد بلوغ روایت کرے تب بھی روایت مقبول ہے۔ لیکن اگر قبل

بلوغ سماعت اور روایت ہو تو اُس کے روایت کے مقبول ہونے میں اختلاف
ہے جمہور اہل خلاف چونکہ نابالغ کی بیشماری کو جائز جانتے ہیں اُسی پر قیاس کر کے
نابالغ کی روایت کو بھی قبول کرتے ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اوّلاً تو قیاس باطل
ہے نیز جب بالغ فاسق کی روایت مقبول نہیں تو نابالغ کی بدرجہ اولےٰ مقبول
نہ ہونی چاہیئے۔ اس لئے کہ فاسق باعتبار مکلف ہونے کے اُس کو خوف خدا
جھوٹ بولنے سے روکتا ہے۔ اور صبی چونکہ جانتا ہے کہ میں مکلف نہیں ہوں تو
اُس کو نہ جھوٹ بولنا حرام ہے اور نہ جھوٹ بولنے کا اس پر عذاب ہے۔ پس اُس کو جھوٹ
پر اقدام کرنے کا کوئی امر مانع نہیں ہے۔

(۲) راوی حدیث مسلمان ہو۔ پس کافر کی روایت مقبول نہیں۔

(۳) مومن ہو اگرچہ اس بارہ میں علماء مختلف ہیں۔ لیکن اقرب عدم قبول روایت
غیر مومن ہے۔ لقولہ تعالیٰ ان جاءکم فاسق الخ ولا فسق اعظم من عدم الایمان

(۴) عادل ہو اور عدالت کی یہ تعریف ہے (وھے ملکۃ فی النفس تمنعہا عن فعل
الکبائر والاصرار علی الصغائر ومنافیات المروۃ) یہ شرط عدالت مشہور بین العلماء ہے۔ ورنہ
تو ایک جماعت متاخرین میں سے مجہول الحال کی روایت پر بھی عمل پیرا ہونے
کے لئے تیار ہے اور قائل ہے کہ راوی کا ثقہ ہونا اور کذب فی الروایۃ سے
محفوظ ہونا کافی ہے۔

اور محقق اس دعوی کے مانع ہیں۔ اور دلیل کا مطالبہ فرماتے ہیں والاقرب عندی
القول باشتراط العدالۃ۔ اس لئے عدالت اور فسق میں کوئی واسطہ نہیں اگر ملکہ
مذکورہ حاصل ہے تو عادل ہے ورنہ فاسق ہے۔ رہا مجہول الحال وہ درمیان میں واسطہ
نہیں بلکہ اُس کے بارہ میں تفتیش و تحقیق کی ضرورت ہے۔ بعد تحقیق اُس کے بارہ
میں فیصلہ سہل ہے۔

(۵) راوی حدیث غالب قوت حافظہ رکھتا ہو اس لئے کہ جو شخص قوت حفظ وضبط نہ رکھتا ہو ممکن ہے کہ بھولکر حدیث میں کچھ بڑھا دے یا گھٹا دے لیکن اگر اتفاقاً سہو ہو جائے تو مضائقہ نہیں۔ قال المحقق لو کان زوال السھو شرطاً فی القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السھو وھو باطل اجماعاً من العاملین بالخبر

اصل (۵)

قاعدہ شناخت عدالت راوی

راوی کا عادل ہونا امتحان سے معلوم ہوتا ہے۔ اور وہ اس طرح پر کہ ایک مدت تک شبانہ روز اسکی ساتھ صحبت شاکردہ اور تعلقات خاصۃ اس طرز پر رکھے جائیں کہ جس سے راوی کے باطنی حالات پر اطلاع ہو جائے ۲۔ یہ ہو تو اس کا عادل ہونا علماء اور اہل حدیث کے نزدیک مشہور ہو (۳) یا قرائن متکثرہ متعاضدہ (قویہ) سے معلوم ہو۔ اور مزکی ہو ۴۔ جو شخص راوی کے عادل ہونے کا علم رکھتا ہو وہ بیان کرے اور اسمیں ایک شخص کا بیان اور شہادت کافی ہے یا دو شاہد ہوں علامہ نے تہذیب میں ایک کی شہادت کافی سمجھی ہے۔ اور ایک محقق نے شہادت عدلین کی شرط کی ہے۔ اور یہی حق ہے۔ اس لئے کہ یہ شہادت ہے۔ اور ہر شہادت کے لئے عدلین کا ہونا امر لازمی ہے۔

اعتراض قوی

تقریر اوّل۔ عدالت شرط روایت ہے۔ اور ہر شے کی شرط اسکی

فرع ہوتی ہے۔ اور جو احتیاط کہ اصل میں ہوتی ہے اُس سے زائد فرع میں نہیں ہو سکتی۔ ورنہ فرع کی زیادتی اصل پر لازم آئے گی۔ پس اصل جو کہ روایت ہے۔ جبکہ اسمیں واحد پر اکتفا کی گئی ہے۔ تو اس کی فرع (یعنی عدالت راوی) اسمیں بھی واحد پر اکتفا ہونی چاہئے۔ اور اگر اُس میں تعدد مانا گیا تو لازم آتا ہے۔ کہ احتیاط فی الفرع احتیاط فی الاصل سے بڑھی ہوئی ہو۔ اور یہ خلاف ہے۔

دوسری تقریر اعتراض مذکور کی بالفاظ دیگر بطور اختصار

اصل جو کہ روایت ہے اسمیں اکتفا واحد پر ہوتی ہے۔ اور راوی کے عادل ہونے کی شہادت، جو کہ فرع ہے اسمیں تعدد یعنی شہادت عدلین درکار ہے۔ تو اسصورت میں فرع کی زیادتی اصل پر لازم آئی یہ خلاف ہے۔

جواب اعتراض مذکور

یہ کہنا کہ اصل میں واحد پر اکتفا ہوتی ہے۔ تو فرع میں بدرجہ اولے واحد پر اکتفا ہونی چاہئے۔ یہ قیاس بالاولویت ہے جو ممنوع اور محتاج دلیل ہے۔ اس لئے کہ اصل جو کہ روایت ہے اسمیں حکم کا ثبوت بطور اقوی ہوتا ہے بہ نسبت فرع کے جو کہ شہادت ہے۔ لہذا اسمیں تعدد کی ضرورت ہے تاکہ دو شاہد قائمقام علم شرعی کے ہوسکیں۔ اور اصل میں اسکی ضرورت نہیں۔ فافہم

فائدہ روایت اور شہادت خبر ہونے میں مشترک ہیں اور مخبر عنہ کی راہ سے مختلف ہیں۔ پس اگر مخبر عنہ عام ہے اور مختص کسی معین شخص سے نہیں ہے تو وہ روایت ہے۔ کقولہ لا شفعۃ فیما لا یقسم کہ یہ قیامت تک جمیع خلق کو شامل ہے۔ اور اگر مخبر عنہ خاص ہے تو وہ شہادت ہے کقولہ عند الحاکم فلان اشہد بکذا۔ وفیہ مافیہ یظہر لک بعد التامل

اصل

مسئلہ جرح و تعدیل

قبولیت جرح و تعدیل مطلق میں اصولیوں کو اختلاف ہے۔ یعنی بلا ذکر سبب عدالت و ضعف یہ کہنا کہ فلاں راوی عادل ہے۔ یا ضعیف ہے ایک قوم بلا ذکر سبب دونوں میں قبولیت کی قائل ہے دوسری جماعت اس کے خلاف دونوں میں ذکر سبب کو واجب کرتی ہے تیسری نے تفصیل کی یعنے ذکر سبب جرح میں واجب کیا۔ نہ تعدیل میں۔ چوتھی عکس کی قائل ہوئی۔ پانچویں قائل ہے کہ جارح اور معدل اگر دونوں عالم الاسباب تو قبولیت مطلق کی جائے گی ورنہ نہیں چھٹی جماعت قائل ہے کہ دونوں اکتفا بالاطلاق ہو سکتا ہے جب کہ عدم مخالفت کا علم ہو اس چیز میں کہ جس میں عدالت و جرح کا تحقق ہوتا ہے۔ ورنہ قبولیت ذکر سبب پر موقوف رہے گی اور یہی اقوی ہے،

اصل (۷)

مسئلہ تعارض جرح و تعدیل[۵]

تعارض جرح و تعدیل سے مراد یہ ہے کہ اونکے مفہوم میں منافی ہو

جب جرح و تعدیل دونو معارض ہوں۔ اکثر قائل ہیں کہ جرح مقدم ہوگی اس لئے کہ اسمیں جرح و تعدیل دونو جمع ہو جائینگی۔ کیونکہ معدل زیادہ سے زیادہ یہ کہیگا کہ میں اُس کے فسق کو نہیں جانتا۔ جارح کہے گا کہ میں جانتا ہوں۔ اس بنا پر اگر حکم کریں گے کہ راوی عادل ہے تو جارح جھوٹا ٹھہرے گا اور اگر اُس کے فسق کے قائل ہونگے

۵ مراد تعدیل سے عدالت راوی اور جرح و فسق راوی ہے اور مخالفت مذہب و فساد عقیدت بھی جرح میں داخل ہے ۱۲ مترجم

توجارح ومعدل دونو سچے ہونگے اور حتی الامکان جمع کرنا اولی ہے۔ اور اگر جمع ممکن نہو مثلاً جارح سبب معین کرے اور معدل اُس کی نفی کرے مثلاً جارح کہے۔ میں نے اُس کو جمعہ کے روز اول وقت ظہر شراب پیتے دیکھا۔ اور معدل کہتا ہے کہ میں نے اسوقت اُس کو نماز پڑھتے دیکھا۔ پس اسصورت میں مرجحات کیطرف رجوع کرنا ضروری ہے مثل کثرت اور اعدلیت اور اورعیت وغیرہ کے۔ اور عمل راجح پر ہونا چاہیئے۔ ورنہ توقف واجب ہے

فائدہ متعلق بر فرض مجتہد

مجتہد کو لازم ہے کہ حدیث پر عمل کرنے سے پہلے حدیث کی سند اور راوی کی حال پر خوب غور کرے۔ تاکہ معارضہ صحیح سے امن ہو۔ اور جس موقع پر معارضہ کا احتمال ہو اُسمیں اچھی طرح چھان بین کرلے تاکہ انتفاء معارضہ کا ظن غالب حاصل ہو جائے پس جب کہ راوی عادل کہے حدثنی عدل او عادل تو یہ اتنا کہنا روایت پر عمل کرنے کے لئے کافی نہیں تاوقتیکہ یہ ثابت نہو جائے کہ تعدیل کا معارض یعنی جرح اس راوی کے لئے تو نہیں ہے۔ لیکن محقق الفاظ مذکور کو بلکہ اُن سے کمتر الفاظ کو بھی (مثلاً کہے اخبرنی بعض الصحابۃ اور مراد اُس سے اعامیہ ہوں) کافی سمجھتے ہیں گو وصف عدالت کو بیان نکرے ہاں اگر یہ کہے عن بعض اصحابہ تو اُس کو کافی نہیں سمجھتے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اصحابہ سے راویان حدیث مراد ہوں۔ یا اہل علم۔ پس مجہول الحال کی بحث مثل آجاے گی۔"

اصل (۸)

فائدہ متعلق فرض راوی وطرق روایت

ع ۵ راوی خبر کی خبر کو موثق مان لینے سے جرح و تعدیل میں اکثر جمع ممکن ہے۔ ۱۲ مترجم

راوی کا فرض ہے کہ سند حدیث کو اس طرح بیان کرے کہ جس کے سبب سے حدیث صحیح سمجھی جائے اور مقبول ہو۔ اور یہ دو حال سے خالی نہیں یا خود معصوم سے روایت کرے گا یہ تو ظاہر اور معروف ہے۔ اور یا دوسرے راوی سے روایت کرے گا تو اس کی چند صورتیں ہیں (۱) اعلیٰ درجہ سماع الفاظ ہے یعنی الفاظ حدیث خود اسکو اس کی کتاب میں پڑھتے ہوئے سنے یا وہ اپنی حفظ پر املاء کرلے (۲) درجہ یہ ہے کہ آپ حدیث اس کے سامنے پڑھئے اور وہ بتصریح حدیث کے مضمون کا اعتراف واقرار کرے (۳) درجہ یہ ہے کہ وہ اپنی کتاب کی روایت کی اجازت دے۔ بعض اسکے منکر اور مخالف ہیں۔ اور منشا اختلاف یہ ہے کہ اس اجازت کو بہ لفظ حدثنی واخبرنی بیان نہ کرے اس لئے کہ اس کے معنے نقل حدیث و خبر کے ہیں اور یہ صریح کذب ہے جو جائز نہیں (۴) درجہ اس کے بعد مناولۃ کا ہے اور وہ یہ ہے کہ محدث اپنے غیر کے سامنے اس سے کتاب میں اشارہ کرکے کہے ھذا سماعی من فلاں۔ تو یہ کہنا قائم مقام اس کے ہے کہ اس حدیث کو اس کے سامنے پڑھا اور اس سے اپنے علم کا اقرار کرے کہ یہ حدیث اس کی ہے اور اس میں بھی حدثنی واخبرنی کہنا جائز نہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی صورتیں جو علم درایہ میں مذکور ہیں۔ اس امر کا بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ عقل کی راہ سے اجازت حدیث کا اثر وہاں ظاہر ہوگا۔ جہاں تواتر کا تعلق نہ ہو۔ اور جہاں تواتر کا تحقق ہو خواہ اجمالاً ہو وہاں نہیں مثل کتب اربعہ من لا یحضرہ الفقیہ کافی استبصار تہذیب الاحکام کے کہ یہ اجمالاً متواترہ ہیں اور انکے صحت مضامین کا علم تفصیلاً قرائن احوال سے مستفاد ہوتا ہے۔ پس انکے بارہ میں جو فی زماننا طریق اجازہ متداول ہے وہ محض تبرکاً سلسلۂ اسناد نبیؐ و ائمہؑ سے برقرار رکھنے کی غرض سے ہے

اصل (۹)

مسئلہ نقل حدیث بالمعنیٰ

الفاظ حدیث کے معنی دوسرے الفاظ میں نقل کرنا جائز ہے بشرطیکہ ناقل مواقع الفاظ و ترجمہ سے بخوبی واقف ہو اور افادہ معانی کا جلاء و خفا میں مساوی طور پر کر سکتا ہو جیسا کہ ایک قصہ کو قرآن میں حق تعالےٰ نے بالفاظ مختلفہ جابجا بیان فرمایا جن کے مفہوم و معنے یکساں اور مساوی ہیں۔ اس بارہ میں بجز بعض اہل خلاف کے کسی کو اختلاف نہیں اور دلیل اسکے جواز کی قصص قرآنی ہیں جو بالفاظ مختلفہ فرمائے گئے ہیں اور قصہ ایک ہے حالانکہ

اصل (۱۰)

مسئلہ ارسال حدیث

جبکہ عادل حدیث کو معصوم کی طرف منسوب کرے اور معصوم سے ملاقی نہوا ہو۔ یا واسطہ بطور مبہم ذکر کرے مثل اسکے کہ کہے عن رجل یا عن بعض صحابنا اس کو حدیث مرسل کہتے ہیں، اسمیں عامہ و خاصہ میں اختلاف ہے۔ ایک قول مطلقاً قبول کا ہے دوسرا قول مطلقاً عدم قبول کا ہے۔ تیسرا قول قبول کا اگر یہ معلوم ہو کہ راوی حدیث ارسال نہیں کرتا۔ مگر جب کہ بواسطہ عادل ہو۔ مثل مراسل محمد ابن ابی عمیر کے کہ یہ امامیہ سے ہی ارسال حدیث کرتے ہیں، ورنہ نہیں۔ وقال الشیخ رہ ان کان الراوی عرف انہ لا یروی الا عن ثقۃ قبلت مطلقا وان لم یکن کک قبلت بشرط ان لا یکون لھا معارض من المسانید الصحیحۃ۔

تتمہ

اقسام خبر واحد

خبر واحد باعتبار احوال راوی (کہ وہ ایمان و عدالت و ضبط سے متصف ہے یا نہ) چار قسم پر ہے

(١) صحیح جسکے تمام راوی امامیہ ممدوحین موثقین ہوں متصلاً

(٢) حسن جسکے راوی امامیہ ممدوحین بغیر توثیق کلاً یا بعضاً مع توثیق باقی ہوں۔

(٣) موثق یا قوی۔ جسکے کل یا بعض راوی غیر امامی مع توثیق کل کے ہوں۔

(٤) ضعیف۔ جس کے راوی صفات سہ گانہ بالا میں سے کسی سے متصف ہوں۔

اقسام چہار گانہ مذکورہ اصول حدیث کہلاتی ہیں

حکم ہر چہار اصول موصوف۔

صحیح و موثق حجت ہیں۔ یہی حکم حسن کا ہے جبکہ اسکی مدح مثبت اجمالی یا تفصیلی کا قرائن سے افادہ کرے۔ لیکن ضعیف حجت نہیں مگر جب کہ اسپر عمل کی شہرت ہو۔ اور اس صورت میں اس کا نام مقبول ہوگا اور قابل حجت ہوگی

ساتواں مطلب نسخ کا بیان

اور اسمیں تین اصول ہیں

اصل ١ نسخ کے معنے لغت میں ازالہ کرنے کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں ھو رفع الحکم الشرعی بدلیل شرعی متاخر علی وجہ لولاہ لکان حکم الاول ثابتاً

حق یہ ہے کہ نسخ شرعاً جائز ہے۔ اور وقوع اسکا ممکن ہے۔ جواز میں بعض فرق یہود۔ اور واقع ہونے میں ابو مسلم ابن بحر اصفہانی مخالف ہیں اور آیۂ قرآنی لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ومن خلفہ دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ جو نسخ کی حد سے باہر ہے۔

ہماری دلیل جواز پر محض یہ ہے کہ اس کے محال ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے

اور وقوع پر قرینہ عذ الذین یتوفون الخ موجود ہے جمہور علماء خاصہ و عامہ نسخ کے جواز میں شرط کرتے ہیں کہ نسخ بعد حضور وقت عمل ہونا چاہئے خواہ وہ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ورنہ کفار مکلف بالفروع نہ رہیں گے بلکہ نافرمان تارکین بھی عذاب سے بچ جائینگے۔ وھو الحق اور شیخ مفید علیہ الرحمۃ وغیرہ اور اکثر اہل خلاف قائل ہیں کہ قبل حضور وقت عمل نسخ جائز ہے دلیل جمہور۔ اگر قبل از وقت نسخ جائز ہوگا تو لازم آتا ہے کہ جس کام کے متعلق امر تھا۔ اسی سے نہی کا تعلق ہو۔ اور یہ محال ہے اس لئے کہ امر بتا رہا ہے کہ اس کام کا کرنا حسن ہے اور نہی بتاتی ہے کہ اس کام کا کرنا قبیح ہے پس اگر واقع میں وہ کام حسن ہے تو نہی اس سے قبیح ہے اور اگر قبیح ہے تو امر اس کا قبیح ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نسخ قبل از حضور وقت عمل جائز نہیں۔ ورنہ محال لازم آئے گا۔ پس نسخ بعد حضور وقت عمل ہی جائز ہے وھو المطلوب دلیل مخالفین۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کو ذبح فرزند کا حکم دیا۔ پھر اسی کو قبل از وقت نسخ فرما دیا یا معراج میں پچاس نمازوں کا حکم دیا۔ اور پھر قبل از وقت پانچ نمازوں کا حکم دے کر پہلا حکم نسخ فرما دیا۔ لہٰذا قبل از وقت نسخ جائز ہے۔

جواب (۱) حضرت ابراہیم ذبح پر جسکو فری الاوداج کہتے ہیں) مامور نہ تھے بلکہ مقدمات ذبح پر مامور تھے۔ جس پر قال صدقت الرویا دال ہے۔ ورنہ بغیر ذبح کئے صدقت کیسے آوری اصل مامور کے یہ ارشاد صحیح نہ ہوگا (۲) اور (۵۰) نمازوں کی روایت سے استدلال کرنا مقتضی ہے کہ اول صحت روایت ثابت کی جائے تب استدلال ہو۔

(۲) اصل

مسئلہ نسخ قرآن و حدیث

قرآن کا قرآن سے اور حدیث متواتر کا حدیث متواتر سے اور حدیث متواتر کا قرآن

سے بھی نسخ جائز ہے۔ اسمیں کو بعض اہل خلاف ہیں۔ جو قابل توجہ نہیں
البتہ قرآن و حدیث متواتر کا آحاد سے نسخ جائز نہیں۔ اس لئے کہ احاد ظنی ہے اور
دلیل ظنی دلیل قطعی کو منسوخ نہیں کر سکتی ؛-

اعتراض ، یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ قرآن کو حدیث متواتر نسخ کر دے۔

جواب۔ نسخ سے مراد حکم ہے۔ نہ نسخ اصل۔ اور حدیث متواتر کا تعلق اجماع سے
ہے۔ اور اجماع کے بارہ میں یہ بحث ہے کہ آیا اجماع ناسخ اور منسوخ ہوتا ہے ؟
جمیع علمار اصولیین کا مسلک یہ ہے کہ اجماع ناسخ بھی ہوتا ہے اور منسوخ بھی۔ باختلاف
اس کا استقرار قبل انقطاع وحی قرار دیا جاتا ہے۔ یا بعد انقطاع وحی علی اختلاف الاقوال
یعنی اجماع کا اختصاص وفات نبی ص یا بعد وفات سے نہیں بلکہ اللہ تعالی نے ہر حال
میں مومنین کو اتباع مومنین کا حکم فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتا ہے ویتبع غیر سبیل المومنین الخ
اور خود پیغمبر صلعم نے فرمایا ہے۔ لا یجتمع امتی علی الخطاء

پس جسطرح کہ قرآن ، و حدیث متواتر دلیل احکام ہیں۔ اسی طرح اجماع بھی دلیل
احکام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ادلہ میں نسخ نہیں ہوتا بلکہ احکام میں ہوتا ہے
پس ہو سکتا ہے کہ ایک حکم اجماع امت سے قبل انقطاع وحی کے ثابت ہو پھر آیہ
قرآنی سے یہ نازل ہو منسوخ ہو جائے۔

اسی طرح جو حکم کہ آیہ قرآنی سے ثابت ہو وہ اجماع امت سے منسوخ ہو جائے۔ اسپر
جناب سید رح نے ایراد فرمایا۔ کہ اجماع دلیل عقلی ہے۔ اور نسخ کی
تعریف میں دلیل شرعی کی قید ہے۔ پس جسکا تعلق دلیل عقلی سے ہو اس میں نسخ نہیں
ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب محقق رح اور بعض متاخرین نے یہ دیا کہ اجماع اتفاق
علمار اور اجماع اقوال علمار کا نام نہیں بلکہ اسمیں قول نبی ص یا قول امام شامل ہوتا
ہے جو مستند قطعی ہوتا ہے پس اصل میں ناسخ یہی مستند قطعی ہوتا ہے نہ نفس اجماع

اس سے ثابت ہو گیا کہ اجماع دلیل شرعی ہے نہ عقلی" وھو المطلوب

اصل (۳)

مسئلہ۔ آیا زیادتی مزید علیہ کے لئے نسخ ہے؟

جمہور علماء کا قول ہے کہ زیادتی عبادت مستقلہ کی عبادت مستقلہ پر مزید علیہ کی لئے نسخ نہیں ہوتی۔ مگر ایک جماعت عامہ قائل ہے کہ زیادتی ایک نماز کی پنجگانہ نماز پر نسخ ہے۔ ورنہ وسطیٰ وسطے نہ رہیگی وھو ظاھر الفساد۔

لیکن زیادتی عبادت غیر مستقلہ کے بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا یہ نسخ ہے یا نہ۔

محققین۔ اس کے قائل ہیں کہ اگر اس زیادتی نے وہ حکم شرعی جو مزید علیہ کے لئے بدلیل شرعی حاصل تھا رفع کر دیا تو نسخ ہے۔ ورنہ لا

جناب سید مرتضےٰ علیہ الرحمہ کا بھی یہی مطلب ہے مگر لفظ بدلے ہوئے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر زیادتی نے مزید علیہ کے حکم کو جو شرعاً اُس کے لئے تھا۔ اسطرح بدل دیا کہ اگر اب وہ مزید علیہ بدوں اس زیادتی کے بجالایا جائے تو احکام شرعیہ سے خارج ہو جائے۔ تو ضرور یہ نسخ کہلائے گا۔ اس کی مثال زیادتی رکعتین ہے۔ رکعتین اولیین پر بطریق اتصال۔ اور اس کو نسخ میں شمار کیا ہے اور حق یہ ہے کہ یہ نسخ نہیں۔ اس لئے کہ وجوب رکعتین اولیین اپنے حال پر بدستور باقی ہے۔ اور آخیرتین کے ملنے سے وہ اپنے وجوب سے خارج نہیں ہوئیں۔

اسی طرح اجزاء و عدم اجزاء کی راہ سے انکا اضافہ اولیین کے لئے نسخ کا باعث نہیں ہوا۔ بیش برین نیست۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلے اولین کا اجزاء ایک

حال یہ تھا۔ اور اب دوسرے حال پر ہو گیا۔
البتہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ پہلے حکم شارع ؑ کا یہ تھا کہ رکعتین لا یجزیان الا منفردین پھر شارع نے فرمایا۔
لا یجزیان الا منضمین تو یہ نسخ ہو جائے گا۔
اسیطرح۔ اگر کلام شارع سے مستفاد ہو جائے کہ وجوب تشہد و سلام پہلی دو رکعتوں سے ملحق تھا۔ پھر یہ وجوب رفع کر کے رکعتین آخرتین سے ملحق فرما دیا گیا۔ تو البتہ یہ نسخ ہے۔ اور بغیر اس کے نسخ کا ثبوت مشکل ہے۔
ثمرہ۔ اس اختلاف کا خبر واحد پر آ کر ٹھہرے گا۔ کہ آیا خبر واحد سے کسی حکم کا اثبات جائز ہے اور خصوصاً ایسی حالت میں کہ جب ایک اصل بدلیل قطعی ثابت ہو تو اس کے خلاف پر خبر واحد سے کوئی دوسرا حکم ثابت ہو سکتا ہے؟ یعنی خبر واحد سے دلیل قطعی متواتر کا فسخ ہو سکتا ہے؟۔ واذ لیس فلیس بالجملۃ نسخ یا تخصیص۔ و تصریح شارع ؑ سے معلوم ہوگا مثل اسکے کہ فرماویں کہ یہ حکم ناسخ ہے اس حکم کا۔ یا اجماع سے۔ یا علم بالمتاخر سے جبکہ ضبط تاریخ باقاعدہ ہو۔ اور اور جب تضاد حاصل ہو اور بطریق مذکور نسخ کا علم حاصل نہ ہو۔ تو توقف واجب ہے نہ تخییر۔

فائدہ از مترجم

ضروریہ متعلق نسخ در قرآن مجید

جائز ہے کہ نسخ تلاوت ہو۔ اور نسخ حکم نہ ہو۔ جیسا کہ آیہ رجم کا ثبوت اخبار سے ملتا ہے کہ یہ آیہ قرآنی ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من الحق پس اسکی تلاوت منسوخ ہوگئی اور حکم باقی ہے (۲) نسخ حکم ہو جائے۔ لیکن

نسخ تلاوت نہو جیساکہ آیہ عدہ حول آیۃ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا سے منسوخ الحکم ہے نہ منسوخ التلاوۃ
(۳) منسوخ الحکم ومنسوخ التلاوۃ۔ جیساکہ احادیث میں وارد ہے کہ سورۂ احزاب سورۂ بقر کی برابر تھی۔ بہت سا حصہ منسوخ الحکم ومنسوخ التلاوۃ ہوکر محو ہوگیا
واللہ اعلم

آٹھواں مطلب

قیاس و استصحاب کا بیان اور اسمیں تین اصول ہیں

اصل (۱)

تحقیق قیاس اور اُس کی حجیت اور اقسام کا ذکر

"قیاس" ایک حکم کو جو کسی شئے معلوم کے لئے ثابت ہو۔ دوسری شئے معلوم کے لئے ثابت کرنا اس وجہ سے کہ علت حکم میں دونو شریک اور مساوی ہیں۔ قیاس کہلاتا ہے"

پس۔ موضوع حکم ثابت اوّل کو اصل اور موضوع آخر یعنی دوسرے کو فرع اور مشترک کو جامع اور علت کہتے ہیں۔

علت اگر بذریعہ عقل کے حاصل ہو تو قیاس مستنبطہ ہے اور اگر شارع کے کلام سے حاصل ہو تو قیاس منصوصہ ہے۔

ہمارے علمار نے قیاس مستنبطہ پر تو عمل کرنے سے بالکل منع فرمایا ہے۔ اور اہلبیت عم سے بھی اُس کے انکار پر اخبار متواترہ ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ قیاس مذکور سے انکار کرنا ضروریات مذہب سے ہے۔ اب رہا قیاس منصوصہ اُس کے بارہ میں بھی اختلاف ہے۔

سید مرتضیٰ رح کے ظاہر کلام سے تو منع ثابت ہوتا ہے۔ اور محقق رح نے فرمایا ہے
کہ جب شرع کی طرف سے علت پر نص ہو کحرمة الخمر لکونها مسکرا مثلاً
نیز قرینہ حالیہ سے یہ ثابت ہو کہ ثبوت حکم کا انحصار اسی علت پر ہے۔ تو اُس
حکم کا جاری کرنا جائز ہے۔ اور اُس کو برہان کہتے ہیں۔ نہ قیاس۔ اور
یہی کلام شارع کا مفہوم ہے۔

اور بالفرض اگر اُسکا نام قیاس ہی رکھا جائے۔ تو اُسکی حرمت پر کوئی
دلیل نہیں ہے اور نزاع صرف نام میں ہو گی۔ کہ کوئی اُسکو قیاس کہتا
ہے اور کوئی برہان۔

اور علامہ رح نے فرمایا ہے کہ اقوی میرے نزدیک یہ ہے کہ جب علت
شارع کی طرف سے منصوص ہو اور پھر وہی علت فرع میں بھی ہو تو وہ حجت
اور قابل عمل ہے۔

اصل (۲)

مسئلہ تافیف۔ علامہ رح تہذیب میں فرماتے ہیں کہ آیہ مبارکہ ولا تقل لهما
اف ولا تنهرهما الخ میں نہی حرمت تافیف پر دلالت کرتی ہے۔ اس سے دیگر
اذیتوں کے حرام ہونے کا حکم من باب القیاس ثابت ہوتا ہے۔ اور اسکو
قیاس جلی کہتے ہیں۔ محقق رح نے اس سے انکار کیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ ثبوت
حرمت من باب القیاس نہیں۔ بلکہ بدلالہ مفہوی او فحوی ہے۔ اور اس کو
مفہوم موافقت کہتے ہیں۔ اس لئے کہ جو حکم اُسمیں مذکور نہیں ہے۔ وہ حکم
مذکور کے موافق ہے۔ اور اس کو لحن الخطاب وفحو الخطاب بھی کہتے
ہیں۔ اس کے مقابلہ میں مفہوم مخالفت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو

جو حکم اسمیں مذکور نہیں ہے وہ حکم مذکور کے مخالف ہے۔ اور اسکو دلیل الخطاب بھی کہتے ہیں۔ بعض محققین کے نزدیک اس مسئلہ میں بحث کرنا نزاع لفظی ہے اور یہی حق ہے ؛

اصل (۳)

استصحاب کا بیان

استصحاب حکم اولیٰ اور حال سابق کا بدستور باقی رہنا۔ جب تک کہ اس کی انتفا پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ استصحاب کے بارہ میں اختلاف ہے یعنی جو حکم کہ ایک وقت میں ہو۔ آیا وہی حکم بدستور دوسرے وقت میں باقی رہے گا۔ یا دوسرے وقت میں وہ دلیل کا محتاج ہوگا۔

سید مرتضیٰ رح۔ اور ایک جماعت اہلسنت دوسرے قول کی قائل ہے شیخ مفید رح اور ایک گروہ علماء قول اول کے قائل ہیں مثال اس کی شخص متیمم ہے یعنی ایک شخص تیمم کرکے نماز شروع کردے۔ بعدہ پانی دستیاب ہوجائے۔ اب یہاں یہ بحث ہے۔ کہ آیا وہ شخص پہلے حال پر بناکرکے بدستور نماز پڑھتا رہے یا وضو کرکے پھر از سر نو نماز پڑھے۔ جناب شیخ رہ کے نزدیک تو یہ حکم ہے کہ بدستور نماز پڑھتا رہے۔ اور سید رح کے نزدیک یہ ہے کہ پھر از سر نو وضو کرکے نماز ادا کرے اس لئے کہ پہلا حال جسمیں اس کے پاس پانی نہ تھا اور دوسرا حال جسمیں پانی اس کو میسر ہوگیا۔ یہ دونو وقت بلا کسی دلیل کے کیوں کر برابر ہوسکتے ہیں۔ اور جب ہم نے پہلے وقت میں دلیل سے حکم ثابت کیا تو واجب ہے کہ دوسرے وقت میں بھی دلیل پر نظر کریں۔ اگر وہی دلیل آتی ہے تو دونو حال برابر ہیں پھر استصحاب لیسا۔ اور اگر صرف حال

اَوّلیت کے لئے تو دلیل ہو اور دوسرے حال (وقت) کے لئے دلیل نہ ہو تو اثبات حکم جائز نہیں جیسا کہ اگر پہلے وقت کے لئے دلیل نہ ہوتی تو اثبات حکم جائز نہ ہوتا اس پر جناب شیخ۔ نے فرمایا ہے۔ کہ حال اوّلیت کے حکم کا ثابت ہونا اس امر کو چاہتا ہے کہ وہ حکم بدستور باقی رہے جب تک کہ اس کا کوئی مانع پیش نہ آئے۔ اور اس حکم سابق کا باقی سمجھنا واجب ہے اس لئے کہ اگر اسکا قائم ودائم ہونا واجب نہ ہوگا۔ تو پھر کوئی حکم بھی دوسرے وقت میں قائم نہیں رہ سکتا۔ یہاں تک کہ مکہ مدینہ وغیرہ شہروں کی خبریں بلکہ حرکت فلک وغیرہ کوئی چیز بھی دوسرے وقت میں قائم نہیں رہ سکتی اور یہ ناممکن ہے۔

لہذا۔ پہلے حال کا قائم رہنا واجب ہے جب تک اس کے انتفاء پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اسوجہ سے اکثر فقہاء نے بہت سے مسائل میں استصحاب پر عمل کیا ہے۔ مثلاً اگر کسی کو وضو کا یقین ہو اور حدث میں شک ہو تو وہ اپنے یقین اوّلیہ پر عمل کرکے وضو پر قائم رہے گا یا اس کو حدث کا یقین اور وضو میں شک ہو تو یقین اوّلیہ پر بنا کرکے وضو بجالائے گا یا ایک وقت میں لباس کے پاک ہونے کا یقین ہو تو دوسرے وقت میں بھی اس کو پاک سمجھے گا۔ جب تک کہ اس لباس کے نجس ہونے کا یقین حاصل نہ ہو۔ یا ایک وقت میں کسی امر پر شاہد اور گواہ ہو تو دوسرے وقت میں بھی اسی شہادت پر قائم رہے گا جب تک کہ اسکا خلاف ظہور میں نہ آئے۔ یا کوئی ایک مدت دراز تک غائب ہوجائے تو حال اوّلی کے بقا کی بناء پر اس کی منکوحہ اس کے نکاح سے خارج نہ ہوگی اور نہ اس کا مال ورثہ تقسیم کریں گے۔ بلکہ اگر کوئی شخص اسکا قریبی رشتہ دار مرجائے اور اس متوفی کا ترکہ شخص غائب کو بھی پہنچتا ہو۔ تو اسکا حصہ ترکہ سے نکال کر

رکھا جائے گا۔ یہ سب اسی بنا پر ہوگا۔ کہ استصحاب حال آن اولی اس کے زندہ رہنے کا باقی سمجھا جاتا ہے۔ غرضکہ یہی علت استصحاب کی جملہ مقامات میں موجود سمجھی جاتی ہے۔ اسی بنا پر استصحاب پر عمل کرنا واجب ہے۔ علاوہ ازیں جمیع علماء حکم آن اولی کے بقاء کے وجوب پر متفق ہیں۔ جب کہ کوئی دلیل شرعی اس کے خلاف پر نہ ہو۔ یہی مطلب برامۃ اصلیہ کا ہے۔ اور یہی معنے استصحاب کے ہیں اس **تقریر کا جواب** سید صاحب کی طرف سے یہ ہوا کہ ہر موقع پر دوسرے وقت کے لئے ایک نہ ایک دلیل ضرور ہے۔ چنانچہ حرکت فلک کی بقاء پر ادلہ موجود ہیں۔ علی ہذا اخبار بلدان وغیرہ کے بقاء پر عادت اور شاہد حال وغیرہ ادلہ موجود ہیں لیکن۔ اگر زید کو ہم گھر میں بیٹھا ہوا دیکھکر کچھ عرصہ کے لئے اس سے جدا ہو جائیں تو دوسرے وقت میں ہم اس پہلے اعتقاد پر کیونکر بنا کر سکتے ہیں کہ زید بدستور گھر میں ہی موجود ہے۔ حالانکہ ہم نے گھر میں زید کو دیکھا نہیں بلکہ عمرو کو اسمیں پایا ہے۔ بالاخر استاد شاگرد کی اس رد و قدح کا فیصلہ محقق علیہ الرحمہ نے یہ فرمایا ہے کہ ہم اس دلیل میں جو حکم آن اولی کی مقتضی ہوئی ہے۔ غور کریں گے۔ اگر وہ مطلقاً مقتضی حکم ہے تو استمرار اور بقاء حکم آن اولیٰ کا حکم کرنا واجب ہے۔ مثل عقد نکاح کے۔ اس لئے کہ نکاح مطلقاً حلت وطی کا موجب ہے۔ اور جب طلاق دہندہ اپنی زوجہ کے طلاق دینے میں ایسے الفاظ استعمال کرے۔ کہ جن کے بارہ میں یہ اختلاف ہو کہ آیا ان الفاظ سے طلاق واقع ہوتی ہے یا نہ مثلاً طلاق دہندہ اپنی زوجہ سے کہے انت خلیۃ او بریۃ پس جس طرح سے کہ قبل ان الفاظ کے کہنے کے وطی حلال تھی۔ اسی طرح بعد ان کے ادا کرنے کے بھی وطی حلال اور زوجہ بدستور زوجہ سمجھی جائے گی۔ اس لئے کہ ان الفاظ مذکورہ سے طلاق ہی واقع

نہیں ہوتی غرض استصحاب سے اگر یہ مطلب ہے تو اسطرح کی استدلال بہت صحیح اور درست ہے اور ہم اُس کو مانتے ہیں۔ اور اس قسم کے عمل کو عمل بغیر دلیل نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر اس کے علاوہ استصحاب سے کوئی دوسرا مطلب ہے۔ تو ہم اُس کے ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں بلکہ اُس کے مخالف ہیں،، انتھے کلام الشریف۔

محقق رہ کا یہ فیصلہ نہایت عمدہ اور اعلیٰ ہے۔ لیکن عند التحقیق شخص قدیم کی مثال اختیار کرنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شیخ رہ اپنے مختار سے عدول کرکے دوسرے قول کو اختیار کرنا چاہتے ہیں اور چنانچہ اپنی کتاب معتبر میں سید مرتضیٰ رح کے ہی قول کو اختیار فرمالیا ہے۔ وھو الاقرب

نواں مطلب اجتہاد و تقلید کے بیان میں اور اس میں سات اصول ہیں

(۱) اصل

حقیقت اجتہاد اور عدم قبول تجزی

اجتہاد۔ کے معنے لغت میں مشقت شدید کا برداشت کرنا۔ اور اصطلاح میں شرعی حکم کے لئے ظن غالب حاصل کرنے میں کمال درجہ کی جد وجہد اور کوشش کرنا۔

پس،، انسان اس راہ سے کہ ادلہ اربعہ (قرآن وحدیث واجماع وعقل) سے بالفعل یا بالقوۃ احکام شرعی کا علم حاصل کرتا ہے۔ فقیہ کہلاتا ہے۔ اور اس راہ سے کہ فرع کو اصل سے۔ اور حکم کو ادلہ سے فعلاً یا قوۃً استنباط کرتا ہے مجتہد کہلاتا ہے،

مسئلہ

آیا اجتہاد تجزیہ کو قبول کرتا ہے یا نہ (یعنی) ایک شخص اگر ادلہ سے چند مسئلہ استنباط کرلے۔ آیا انہیں اجتہاد کرسکتا ہے یا نہ) علامہؒ و شہیدؒ وغیرہ حضرات قائل ہیں کہ کرسکتا ہے۔ اور کچھ لوگ اس کے منکر ہیں ؛

قائلین کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک شخص نے جدوجہد کرکے بذریعہ ادلہ مسئلہ استنباط کیا جس طرح کہ مجتہد مطلق (کامل و اعلم نے) استنباط کیا۔ تو یہ مجتہد متجزی۔ (ناقص وغیر اعلم) اوسکے مساوی ہوگیا۔ پس جسطرح کہ مجتہد مطلق کا اجتہاد جائز ہے۔ اسی طرح اس مجتہد متجزی کا بھی اجتہاد جائز ہے

منکرین کا جواب ہے کہ ایک شخص کا کسی امر میں جبل تجویز کیا جائے تو ہوسکتا ہے کہ اس کو خلاف کا علم نہ ہو پس اس کا حکم قطعی اور یقینی نہ ہوگا بلکہ علی الفرض ہوگا۔ پس وہ مجتہد مطلق کے کیونکر مساوی ہوسکتا ہے قائلین نے اس کی رد اس طرح کی کہ جب یہ تجویز کرلیا گیا کہ اس مسئلہ خاص میں متجزی نے جمیع ادلہ سے مثل مطلق کے علم حاصل کرلیا تو پھر اس کا حکم یقینی ہوگا فرضی نہ ہوگا۔

تحقیق صاحب معالم مجتہد متجزی کا کسی مسئلہ خاص میں مجتہد مطلق کے مساوی فرض کرنا تو ممتنع نہیں۔ لیکن قوت استنباطی کی راہ سے ناقص کو کامل کے مساوی قرار دینا قیاس ہی جو بدوں نص کے جائز نہیں ہوسکتا اور اس بارہ میں نص ہے نہیں۔ پس کیونکر مساوی قرار دیا جاسکتا ہے۔ نیز اسمیں شک نہیں کہ قوۃ کاملہ اور ملکہ راسخہ بہ نسبت قوۃ ناقصہ کے احتمال خطا کی صورت بذا میں ابعد ہے۔ پس مجتہد متجزی مجتہد مطلق کے کیونکر برابر ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں متجزی کا اجتہاد تقلید سے مرکب ہوتا ہے۔ یا

یا اجتہاد تجزیہ سے مخلوط ہوتا ہے جو کسی طرح مجتہد مطلق (کامل) کے کا ہم پہلو نہیں ہو سکتا

اصل (۲)

شرائط اجتہاد مطلق

(۱) علم

اجمالاً تو یہ ہیں کہ جن ادلہ پر مسائل شرعیہ فرعیہ موقوف ہیں اُنکو مجتہد مطلق جانتا ہو تفصیلاً۔ لغت اور معانی الفاظ عربیہ سے (کہ جن پر قرآن اور حدیث کے احکام کا استنباط کرنا موقوف ہے) واقف ہو اگرچہ مطالعہ کتب سے ہی یہ بات حاصل ہو۔ نحو وصرف کا علم اسمیں داخل ہے قرآن کا اس قدر عالم ہو کہ بوقت ضرورت احکام کو اُن کے مقامات سے استنباط کر سکے۔ علی ہذا جن احادیث سے احکام کا تعلق ہے اُن کو ہر موقعہ کے لحاظ سے بذریعہ اصول صحیحہ کے بخوبی واقف ہو۔ علم رجال اور احوال رواۃ سے جرح اور تعدیل کے ساتھ واقف ہو۔ اجماع کے مقامات سے مطلع ہو مطالب اصولیہ سے از قسم اوامر و نواہی و عموم و خصوص وغیرہ کہ جن پر استنباط موقوف ہے بطریق استدلال کو ششش بلیغہ و تامہ کی ساتھ آگاہ ہو۔ شرائط برہان سے کماحقہ خبردار ہو۔ کیونکہ بدوں اس کے استدلال ناممکن ہے ایسا ملکہ مستقیمہ اور قوت ادراک رکھتا ہو کہ جس کے ذریعہ سے فروع کو اصول سے استخراج کر سکے اور جزئیات کو کلیات کی طرف رد کر سکے اور تعارض کے موقع میں ترجیح دے سکے اور مومن اور عادل ہو۔ ان شرائط کے علاوہ بعض نے علم کلام کو بھی شرائط اجتہاد سے شمار کیا ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ معارف حقہ اور عقائد صادقہ یعنے اصول دین کو بہ دلیل اجمالی ہی

جاننا ہر شخص کا فرض ہے۔ اسمیں کوئی خصوصیت مجتہد کی نہیں ہے بلکہ یہ شرائط ایمان میں سے ہے۔ مگر ہاں لوازم اجتہاد و توابع اجتہاد سے ضرور سمجھیے

اصل (۴۲)

مسئلہ تصویب و مجتہد مصیب

جمہور مسلمین کا اتفاق ہے کہ جن عقلیات کی شرعاً تکلیف دی گئی ہے اُن میں جب دو مجتہد اختلاف کریں تو ان میں ایک مصیب ہوگا اور دوسرا مخطی (گنہگار رہے)

اس لئے کہ خداوند عالم نے ان میں بھی بہ قدر ضرورت حاصل کرنے کی تکلیف دی ہے۔ پس مخطی مقصر ذمہ دار ہے۔ اگرچہ اہل خلاف نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے جو ضعیف ہے۔

اب رہے احکام شرعیہ۔ پس اگر اُنپر دلیل قاطع ہے تو اُنمیں بھی مصیب ایک ہی ہوگا۔ دوسرا مخطی غیر معذور۔ اور اگر اُنمیں استدلال و اجتہاد کی ضرورت ہے تو مجتہد کو حتی الامکان کوشش تامہ کرنی ہوگی اور پھر گنہگار بھی نہ ہوگا۔

اسبارہ میں سب کا اتفاق ہے۔ البتہ تصویب میں اختلاف ہے۔ بعض تو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہے اور حکم خدا مجتہد کے ظن کے تابع ہے۔ پس جو ظنِ مجتہد ہے وہی حکم خدا ہے اُس کے لئے اور اُس کے مقلدین کے لئے اور بعض کہتے ہیں کہ مصیب ایک ہی ہے کیونکہ حکم خدا بھی ایک ہی ہے۔ پس جو اُسپر ٹھیک پہنچا وہ مصیب ہے اور دوسرا مخطی معذور ہے۔ وھوالاقرب الی الصواب۔

اصل (۴)

(مسئلہ تقلید) دوسرے کے قول پر بلا حجت اور دلیل کے عمل کرنا تقلید کہلاتی ہے۔ جیساکہ جاہل کسی مجتہد سے مسئلہ حاصل کرے یا ایک مجتہد متجزی مجتہد اعلم سے کوئی مسئلہ دریافت کرے۔ اس تعریف کی بنا پر رسُول سے رجوع کرنا تقلید نہ ہوگا۔ اس لئے کہ معجزہ اُن کے پاس ہے جس میں حجت دلیل کو دخل نہیں۔ اب رہا یہ امر کہ عامی کا مفتی کی طرف رجوع کرنا بھی تقلید ہے یا نہ۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ بھی تقلید نہیں۔ اس لئے کہ مفتی قول خدا و رسولؐ بیان کرتا ہے۔ جس میں چون وچرا کو دخل نہیں۔

(جیساکہ یہ مسلک اخباریین ہے) اور حق یہ ہے کہ مقلد عامی کا قول مفتی پر عمل کرنا عرفاً تقلید کہلاتا ہے۔

اگرچہ بعض قدماء حلب نے مقلد کے لئے حجت اور دلیل کو استفتے میں واجب کیا ہے۔ لیکن حق یہی ہے کہ استفتے بلا حجت و دلیل کے ماننا چاہئے اس لئے کہ اگر عامی پر مسائل فقہیہ کو بہ دلائل جاننا واجب ہو تو اس میں بڑی قباحت اور عسر و حرج لازم آتا ہے۔ اور کم از کم ہر عامی کو متصف بہ اجتہاد ہونا لازم آتا ہے۔ جو قطعاً متعذر ہے۔

اصل (۵)

ایک ضروری (مسئلہ) آیا اصول دین میں تقلید جائز ہے یا نہ

جمہور علماء اسلام کا اتفاق ہے کہ اصول دین میں تقلید جائز نہیں اور یہی حق ہے اور جو تقلید ابائی پر قائم رہنا جائز جانتے ہیں اُن کے نزدیک اصول دین

میں بھی تقلید جائز ہے۔ حالانکہ برہان واضح اس خیال کی رد کرتی ہے۔ چنانچہ خداوند عالم اپنے رسول سے خطاب فرماتا ہے فاعلم انہ لا الہ الا اللہ اور یہاں امر وجوب کے لئے ہے۔ محقق نے اپنی کتاب معارج میں اس پر بحث کرکے فرمایا ہے کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ تقلید اصول عقائد میں جائز نہیں۔ پس۔ اگر کوئی شخص عامی تقلید اختیار کرے۔ آیا یہ خطا قابل معافی ہے؟ جناب شیخ ابوجعفر فرماتے ہیں کہ ہاں قابل معافی ہے۔ اس لئے کہ تمام فقہا کا اتفاق ہے۔ کہ شہادت وحدانیت عامی کی صحیح ہے۔ حالانکہ وہ عقائد کو ادلہ قاطعہ سے نہیں جانتا۔ اور نہ ادلہ قاطعہ اور براہین ساطعہ سے جاننا لازم ہے۔ بلکہ دلیل اجمالی جس سے اطمینان قلب حاصل ہو کافی ہے۔ جیسا کہ نبیؐ نے اعرابی کے اسلام کو صحیح مانا۔ جب کہ اس نے البعرۃ تدل علی البعیر سے شہادت دی اور فوراً اس کو نماز سیکھنے کا حکم فرمایا۔ اور اس پر یہ لازم نہیں کیا کہ اصول دین کو بدلائل حاصل کرے۔

اصل (۶)

مسئلہ مقلد جس مجتہد کی تقلید کرے۔ آیا اس پر لازم ہے کہ اس امر کا علم حاصل کرے کہ اس کا مجتہد شرائط اجتہاد سے متصف ہے یا نہ؟ اس بارہ میں اختلاف ہے۔ علامہ کا قول تہذیب میں یہ ہے کہ مقلد کو مفتی کے صحت اجتہاد کا علم حاصل کرنا شرط نہیں۔ بلکہ جب ظن غالب ہو کہ یہ مجتہد اہل اجتہاد و ورع سے ہے۔ اور لوگ اس سے مسائل اور فتاوے دریافت کرتے ہیں۔ اور ایک جماعت مسلمین اس کے فتاوے پر عمل کرتی ہے۔ اور اس کی تعظیم و توقیر کرتی ہے۔ تو مقلد اس کی تقلید کرسکتا ہے۔

اور محقق فرماتے ہیں کہ شہادت علماء اور ممارست علماء سے یہ علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ کہ یہ مجتہد منصب فتوی کا مستحق ہے۔ اور لوگوں کا متوجہ ہونا یا اُس سے فتاوے دریافت کرنا۔ یا زہد وورع سے متصف ہونا۔ کبھی دھوکہ اور فریب سے بھی ہوجاتا ہے۔ جو کسی طرح کافی نہیں ہوسکتا۔ وھوالاقوی اور کم سے کم شہادت عدلین ضرور حاصل کرے۔ اور رعایت الاعلم فالاعلم کی ضرور کرے۔ جب کہ چند مجتہد ہوں۔ اور حتی الامکان اعلم کی تقلید کرے،

اصل (۷)

مسئلہ آیا مجتہد کو اپنے فتوائے سابق اور حکم سابق پر بناء کرنا جائز ہے یا نہ

جناب علامہ تہذیب میں جواز کے قائل ہوئے ہیں۔ اور جناب محقق فرماتے ہیں کہ جب مجتہد دلیل کے ساتھ کسی واقعہ میں فتوے دے۔ اور پھر دوسرے وقت اُسی واقعہ کے مثل فتوی طلب کیا جائے پس اگر وہی دلیل بعینہ اس کو یاد ہو تو اُس کو فتوے دینا جائز ہے اور اگر بھول گیا ہو۔ تو پھر از سرنو اجتہاد کرے اور دلیل پیدا کرے۔ اگر یہ دلیل پہلی دلیل سے ملتی ہو تو کچھ بحث نہیں فتوے دیدے۔ اور اگر پہلی دلیل کے مخالف ہو تو اوّل پر بنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ آخیر کے مطابق فتوے دینا واجب ہے۔ اور کوئی شک نہیں کہ جو محقق علیہ الرحمہ نے فرمایا یہی اولےٰ ہے۔ مگر جو علامہ کا خیال ہے وہ ایک حد تک درست ہے۔ اس لئے کہ مجتہد پر اجتہاد سے حکم حاصل کرنا واجب تھا۔ اور وہ پہلے ہی حاصل کرکے فتوی دے چکا۔ پھر وجوب استیناف دلیل کا محتاج ہے

مسئلہ مفتی سے بالمشافہ فتویٰ لینا شرط نہیں بلکہ جب تک وہ زندہ ہے فتویٰ بالروایت بھی جائز ہے۔ اور دلیل جواز اول یہ ہے کہ حائضہ اپنے شوہر عامی کے بتائے ہوئے مسئلہ پر عمل کر سکتی ہے جب کہ شوہر مفتی کی طرف سے فتویٰ نقل کرے۔ دوسرے اگر مفتی سے ہی فتوے لینا لازم ہو تو عسر و حرج لازم آئے گا لیکن علماء کا اتفاق ہے کہ تقلید میت کی طرح جائز نہیں اور نہ میت کا فتویٰ نقل کرنا بالغرض عمل درست ہے۔ اور تقلید کا اجماعی ہونا اور عسر و حرج کا عذر کرنا اسکا اختصاص تقلید احیاء سے ہے۔ نہ اموات سے وھو الحق۔

خاتمہ تعادل و ترجیح کا بیان

تعادل سے مراد یہ ہے کہ دو دلیلیں اپنے مدلول میں مساوی ہوں مثل اس کے کہ دو شخص جو عدل و صدق میں مساوی ہیں وہ دو منافی حکموں کی خبر دیں کہ ایک ان میں سے وجوب شے پر دلالت کرے اور دوسرے اس کی حرمت پر تو اسمیں مجتہد کو اختیار ہے۔ جس پر چاہے عمل کرے۔ اور اس میں بجز اہل خلاف کے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ اور بعض علماء نے حکم کیا ہے کہ ان دونوں کو ترک کر دے۔ اور برائت اصلیہ کی طرف رجوع کرے۔ (جیسا کہ مثلاً نماز جمعہ و ظہر کا حکم ہے۔)

تعارض۔ اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دو دلیلیں باہم آپس میں مخالف ہوں۔ باعتبار اشخاص اور اوقات کے مثل اسکے کہ ایک شخص کو ایک اجماعی دلیل بہ مقتضائے تقیہ کی پہنچے دوسرے کو دوسری دلیل باعتبار حقیقت و واقعیت کے پہنچے اور ہر ایک ان دونوں میں سے ایک

اجماع پر اور دوسرا دوسرے اجماع پر مطلع ہو فالعمل علیٰ احدھما دون الآخر ترجیح بلا مرجح فینبغی طلب الترجیح من وجوھہ اور وجوہ ترجیح چند ہیں

اول ترجیح باعتبار سند اور یہ چند طرح پر ہے۔

(۱) کثرت رواۃ یعنی ایک دلیل کے راوی زیادہ ہوں اور دوسری کے کم پس جس کے راوی زیادہ ہونگے اُسی کو ترجیح دی جاوے گی۔

(۲) ایک راوی دوسرے راوی سے اُس صفت میں بڑھا ہوا ہو۔ جس میں ظن غالب صدق کا حاصل ہو مثلاً صفت ثقہ اور فطنۃ اور ورع اور علم وضبط میں ایک راوی دوسرے سے بڑھا ہوا ہو۔ پس جو ان صفات میں بڑھا ہوا ہوگا اُسی کو ترجیح دیجائے گی۔

(۳) وسائط کم ہوں اور اسناد عالی ہو تو عالی کو ترجیح دیجائے گی اس لئے کہ غلطی وغیرہ وجوہ خلل کا اسمیں احتمال کم ہوتا ہے

دوسرے۔ ترجیح باعتبار روایت یعنی ایک الفاظ معصوم سے روایت کرے اور دوسرا معنے سے روایت کرے۔ تو جو الفاظ سے روایت کرے اُس کو ترجیح دیجائے گی معنے سے روایت کرنے والے پر

تیسرے۔ ترجیح باعتبار متن اور یہ کئی طرح پر ہے۔

(۱) یہ کہ ایک خبر کے الفاظ فصیح ہوں اور دوسری کے رکیک پس فصیح کو ترجیح دیجائے گی۔

(۲) ایک کی دلالت میں زیادہ تاکد ہو دوسری میں ویسا تاکد نہ ہو۔ پس متاکد الدلالت کو ترجیح دیجائے گی۔ چنانچہ مسافر کے لئے ارشاد فرماتے ہیں۔ ع۔ فقد عصی وان لم یفعل فقد خالف اللہ ورسول اللہ (ص)

(۳) مدلول لفظ ایک روایت میں حقیقی ہو اور دوسری میں مجازی تو

ہو غیر جو ذوالحقیقۃ یا دونوں ہیں مدلول لفظ مجازی ہو لیکن علاقہ مجاز ایک میں اقوے واشہر واظہر ہو۔ پس اُسی کو ہی ترجیح دی جائیگی (۴) ایک میں مقصود پر دلالت بلاواسطہ ہو اور دوسری میں واسطے کی احتیاج ہو۔ اُن کے علاوہ اور بھی صور ہیں۔ جن کے بیان میں طوالت ہے"

چوتھے ترجیح باعتبار امور خارجیہ کے ہو اور یہ چار طرح پر ہے۔
(۱) ایک کی تقویت دوسری دلیل سے ہوئی ہو۔ تو اُسی کو ہی ترجیح ہوگی دوسری پر جسکی تقویت دوسری دلیل سے نہوئی ہو۔
(۲) ایک پر اکثر طائفہ کا عمل ہو پس اُسی کو ہی دوسری پر ترجیح ہوگی
(۳) ایک اصل کے مخالف ہو۔ اور دوسری موافق ہو۔ علامہ رہ وغیرہ مخالف کو (جس کو بہ لفظ ناقل[1] تعبیر کیا جاتا ہے) ترجیح دیتے ہیں شیخ رہ وغیرہ موافق کو (جسکو بہ لفظ مقرر موسوم کیا جاتا ہے۔) ترجیح دیتے ہیں اور ہر ایک نے اپنے دعوے پر دلیل بیان کی ہے جو مفید مدعا نہیں ہے البتہ محقق علیہ الرحمہ نے جو اس مقام پر فرمایا ہے۔ وہ نہایت ہی عمدہ تقریر ہے۔ وھو ھذا۔ دونو خبریں یا رسولؐ سے منقول ہوئی ہیں یا ائمہ معصومین ع سے اگر رسولؐ سے منقول ہوئی ہیں اور تاریخ منقول بھی معلوم ہے تو موخر کو ترجیح دینا اولے ہے۔

---

[1] ناقل وہ ہے جس کا تعلق شرع سے ہو اور مُوکِّد ہو۔ اور مقرر وہ ہے جس کا تعلق عقل سے ہو اور مُوسِّس ہو۔ علامہ بہ لحاظ شرع ناقل کو ترجیح دیتے ہیں اس لئے کہ اس کا تعلق شرع سے ہے۔ اور شیخ مقرر کو ترجیح دیتے ہیں اس لئے کہ وہ موسس ہے اور تاسیس تاکید سے اولے ہوتی ہے۔ ۱۲۔ مترجم

خواہ وہ مطابق اصل ہو یا نہ ہو۔ اور اگر تاریخ دونوں کی مجہول ہو تو توقف واجب
ہے۔ اسلئے کہ جسطرح ایک کے ناسخ ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے اسی طرح اس
کے منسوخ ہونے کا بھی احتمال ہو سکتا ہے۔

اور اگر ائمہ معصومین ع سے منقول ہیں تو تخییر کا قول واجب العمل ہے۔ خواہ تاریخ
معلوم ہو یا مجہول۔ اس لئے کہ فائدہ ترجیح کا یہاں مفقود ہے۔ اور رسول ص
کے بعد نسخ غیر موجود ہے۔ (۴) ایک اہل خلاف کے مخالف ہو۔ اور دوسری
موافق ہو۔ تو مخالف کو ترجیح دیجائے گی اس لئے کہ موافق میں احتمال تقیہ
کا ہے۔ اور محقق۔ ح شیخ رح سے حکایت کرتے ہیں کہ جب دو روایتیں عدالت
اور عدد میں مساوی ہوں تو دونوں میں جو قول عامہ سے بعید تر ہو اس پر
عمل کیا جائے۔ وھذا اخر ما اردنا من الترجمہ ومن شاء فلیرجع الی اصل
الکتاب واللہ اعلم بالصواب — رقمہ العبد المذنب [illegible] حسین عفی عنہ

تمت بالخیر



تقریظ

جناب زبدۃ الفضلاء العظام وعمدۃ الکملاء الکرام غرۂ ناصیۂ شریعت المطہرہ
وقرۂ باصرہ ملت المقدسہ رفیع المکان عمیم الامتنان وحید الدوران جناب
مولانا الحکیم سید قمر الزماں صاحب طبیب فاضل۔ فقیہ کامل صدر الافاضل دام مجدہم العالی

باسمہ سبحانہ

للہ الحمد ہر آں چیز کہ خاطر میخواست۔ آخر آمد زپس پردۂ تقدیر پدید

اس پر آشوب زمانہ میں جبکہ مغربی علوم کی سمی ہواؤں نے عموماً تمامی ممالک اور خصوصاً
ہندوستان کی مذہبی وسیع فضا کو مکدر بنا دیا۔ عامہ ناس کی توجہات اور انکے پر اثر

خیالات معاشرت جدید کے طرز تمدن پر قربان ہونے لگے اسلام اور اس کی مقدس تعلیمات کو پس انداز کیا گیا حالانکہ قدرتی مذہب کے محترم آئین حکومت اس قابل تھے کہ مسلمان دل کے محفوظ پردوں میں جگہ دیتے میرے خیال میں اسلام کے فرسودہ نقشوں کا ابھار اور عالمگیر بدمذاقی کا مقابلہ کرتے ہوئے اسکی اعانت میں قلم اٹھانا احسان عظیم ہے

للہ الحمد ہر آں چیز کہ خاطر میخواست + آخر آمد زپس پردہ تقدیر پدید

خدا کا ہزار ہزار شکر ہے جس چیز کا محترم خاکہ دل مدتوں سے کھینچتا تھا قدرت نے جناب حافظ الملت مدظلہ کے مقدس ہاتھوں اس کی تصویر کشی کی یعنی جناب حافظ الملت والدین والقرآن۔ والشرع المتین حاجی حرمین شریفین یدہ الحکم عمدۃ الفضلا جناب حافظ قاری مولوی فیاض حسین صاحب قبلہ مدرس اعلیٰ مدرسہ منصبیہ نے اصول فقہ میں ایک مختصر کتاب حوالہ قلم فرمائی غالباً علم اصول کی یہ سب سے پہلی کتاب ہے جس نے اردو کا بہترین لباس پہنکر اہل زبان کے سامنے سرزمین ہند پر قدم رکھا جس کی شدید ضرورت کا احساس صرف وہ شخص کرسکتا ہے۔ جس کا قلب و دماغ مذہبی جذبات سے لبریز ہو میں نے بھی اس کو بعض مقامات سے دیکھا۔ گو مشاغل علمی وطبی میری قسمت کے سنگ راہ بن گئے۔ اس لئے مسلسل ابتدائی اور انتہائی منزلوں کو طے نہ کرسکا تاہم میرے نہ جھکنے والے شوق مطالعہ اور بڑھتے ہوئے جذبہ اشتیاق نے مولف مدظلہ العالی کی خلوصیت اور مبارک محنت کی ناقابل انتہائی داد اسمیں نکالی ہیں کہ یہ کتاب متعلمین کے لئے معالم الاصول کا خلاصہ اور معلمین و دیگر ہمدردان ملت کے لئے مختصر مسائلہ دینیہ حل کرنے کی ذمہ دار ہے اسمیں، مولف مدظلہ العالی نے عبارت کی سادگی قلم کی روانگی مسائل مشکلہ کی تسہیل خصوصیت سے مدنظر رکھی ہے تاکہ ہر طبقہ بآسانی سمجھ لے طلبہ کے لئے اس سے زیادہ اور کیا خوش قسمتی کا موقع ہوسکتا ہے کہ ایک

تفصیل کتابیں ان کے لئے آسان رسالہ کی صورت اختیار کر لی"
خاکسار قمر الزماں سبزواری لغلیمہ پروفیسر منصبیہ کالج میرٹھ ۲۰ فروری ۱۹۳۱ء

تقریظ

حاوی فروع و اصول جامع معقول و منقول سیدۃ البلغاء الکرام قدوۃ العلماء العظام جناب مولوی السید بدر الاسلام صاحب فقیہہ فاضل و منشی فاضل دام مجدہم

(بسمہ سبحانہ) مداد العلماء افضل من دم الشہداء

مذہبی تحریروں کی روشنائی شہیدوں کے خون سے زیادہ قیمتی ہے

مذکورہ بالا طغرائے امتیاز کو حاصل کر کے جناب شادی المعظم والمکرم الحاج الحافظ مولانا المولوی فیاض حسین صاحب قبلہ مدظلہ کی تحریریں نکتہ چینی و خوردہ گیری سے پاک اور دنیائے علوم و اصول میں جو رتبہ رکھتی ہیں وہ کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ یہ کتاب معالم الاصول کا خلاصہ ہے۔ لیکن سلاست بیان و حسن تالیف کے اعتبار سے اردو زبان میں اپنی وضع کی پہلی کتاب معلوم ہوتی ہے جسمیں مؤلف عالیقدر نے اصول فقہ کی دشوار و دقیق مسائل علماء کی استدلال اور اختلاف آراء وغیرہ کو واضح کر کے طلبہ عربیہ کیلئے بڑی سہولتیں بہم پہنچائی ہیں اور مقدمہ میں وہ تمام امور جو معلمین و متعلمین کیلئے کارآمد و ضروری تھے اپنی حدت طبع و موقع شناسی سے درج کر کے آغاز کتاب کو انمول موتیوں سے بھر دیا ہے۔ اسلامی علوم و فنون کی ایسی کساد بازاری کے وقت اس نایاب مجموعہ کا بازار اشاعت میں آجانا قوم کے لئے باعث امتنان ہے۔ پبلک اس زریں موقع سے فائدہ اٹھائے اور ایسی تالیف کی قدر کرے فقط۔ والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ

بدر الاسلام لغلیمہ پروفیسر منصبیہ کالج ۲۱ مارچ ۱۹۳۱ء

اطلاع عام

بحمد اللہ کتاب معالم الاصول کا ترجمہ نہایت سلیس اردو میں جناب قبلہ و کعبہ زبدۃ الفضلا و عمدۃ الکملا، الحافظ، القاری، المولوی، خواجہ فیاض حسین صاحب۔ قبلہ صدر مدرس مدرسہ منصبیہ کالج شہر میرٹھ نے بہت محنت و جانفشانی سے فرمایا ہے۔ تاکہ عام طلاب اس سے مستفیض ہوں۔ اور باضابطہ اس کا حق طباعت ہم کو مل گیا ہے۔ لہذا کوئی صاحب بلا اجازت ہماری چھاپنے کا قصد نہ فرمائیں۔ ورنہ مواخذہ ہو گا۔ جسقدر جلدوں کی ضرورت ہو حسب ذیل پتہ پر ہم سے طلب فرما سکتے ہیں "

یکم جون سنہ ۱۹۳۱ء

نوٹ:- کوئی صاحب ہمارے چھپے ہوئے تصنیف یا ترجمہ کو نقصان پہنچائیں گے